
A 3 9015 00392 032 2
University of Michigan – BUHR


SE TAIRE ET FAIRE

INTRODUCTION

AUX ŒUVRES

DE SPINOZA.

INTRODUCTION

AUX OEUVRES

DE SPINOZA,

PAR

ÉMILE SAISSET,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'ÉCOLE NORMALE.

PARIS.

IMPRIMÉ PAR BÉTHUNE ET PLON,

36, RUE DE VAUGIRARD.

1843.

AVANT-PROPOS.

Je donne enfin aux amis de la philosophie une traduction, depuis long-temps promise, des œuvres de Spinoza. Populaire en Allemagne, Spinoza est encore en France à peu près inconnu. Ce n'est pas qu'il ne se fasse beaucoup de bruit autour de son nom; on le célèbre avec enthousiasme, on le décrie avec emportement, on l'atteste, on le cite à tout propos; mais l'admiration effrénée qu'il inspire aux uns, pas plus que les violentes colères qu'il allume chez les autres, n'ont réussi à lui procurer des lecteurs.

J'ai pensé qu'une traduction était absolument nécessaire pour donner enfin des amis ou des adversaires sérieux à Spinoza; et j'ai même osé espérer qu'elle pourrait mettre un terme à cette aveugle et stérile controverse qui s'agite depuis quinze ans dans le vide : débat ridicule, où aucune des parties ne connaît les pièces du procès.

Spinoza est un solitaire. Il s'inquiète sérieusement de s'entendre avec lui-même, mais fort peu d'être entendu. Animé du plus violent mépris pour le vulgaire, il ne s'adresse qu'aux esprits d'élite, et fait de son style

une algèbre à l'usage des géomètres et des méditatifs. Pénétré d'ailleurs d'une prodigieuse confiance, que la solitude et la contradiction exaltaient encore, dans la parfaite vérité de ses systèmes, il invente, pour des idées qu'il croit absolument nouvelles, un langage nouveau. En voilà plus qu'il ne faut pour expliquer qu'en France, où l'on a tant de curiosité et si peu de patience, et où l'erreur même fait moins peur que l'obscurité, Spinoza intéresse aujourd'hui tout le monde sans se faire lire de personne.

Je ne sais si je m'abuse, mais il me semble qu'une traduction française, par la clarté propre à notre langue et par cette heureuse nécessité imposée à l'auteur de donner aux idées les plus vagues des contours fermes et précis, est déjà une sorte de commentaire.

Commentaire bien insuffisant, je le sais, à qui veut comprendre à fond Spinoza : aussi m'avait-il paru convenable de joindre à mon travail de traducteur une introduction étendue, où je me proposais, après avoir éclairci le caractère et l'enchaînement du système, de soumettre le système lui-même à une discussion régulière et approfondie.

Mais cette introduction a pris peu à peu, presqu'en dépit de moi, de si grands accroissements, qu'elle est devenue un livre. Je n'en donne aujourd'hui au public que la première partie, où l'on trouvera une sorte d'exposition critique de la philosophie de Spinoza. Je

publierai dans quelques mois la seconde partie, qui comprendra l'histoire et la réfutation de ce grand système.

Je sais d'avance que beaucoup de personnes zélées, qui ne peuvent entendre parler avec calme de Spinoza, et qui, sans comprendre un mot au fond de sa doctrine, sans avoir lu une ligne de ses écrits, frémissent d'horreur en entendant prononcer son nom, verront dans cette introduction une nouvelle tentative pour réhabiliter Spinoza.

Il y a bientôt deux siècles, une de ces personnes (la race en est fort ancienne) argumentait avec emportement contre le spinozisme dans un cercle dont Boerhaave faisait partie. L'illustre médecin souriait en l'écoutant; il interrompit l'homme zélé par cette simple question : « Avez-vous lu Spinoza? » L'homme zélé sortit furieux, et le bruit se répandit le lendemain dans Leyde que Boerhaave était spinoziste[1].

Que veut-on dire quand on nous accuse aujourd'hui de réhabiliter Spinoza? S'agit-il d'un renouvellement de sa doctrine? Mais ce serait là une entreprise insensée. On ne ressuscite rien en philosophie : si grand qu'ait été le génie de Spinoza, il n'a pu donner à sa philosophie cette force et cette durée qui n'appartiennent qu'à la vérité. Ce n'est qu'un système, qui a passé comme

[1] Voyez Fontenelle, *Éloges*, tome IV, p. 288. — Th. de Murr, *Adnot. ad tract. théol. polit.* Præfat., p. 3.

tous les systèmes, et passé sans retour. L'*Éthique* a sa place dans l'histoire entre les *Méditations* de Descartes et la *Théodicée* de Leibnitz; mais il serait aussi téméraire, et j'ajoute aussi inutile, de renouveler aujourd'hui le spinozisme que de vouloir faire accepter aux physiciens la théorie des tourbillons, ou aux métaphysiciens la monadologie et l'harmonie préétablie.

Si on entend par réhabilitation de Spinoza la destruction des faux préjugés qu'on a répandus sur sa doctrine et des calomnies dont on a voulu flétrir la pureté de sa vie, cette réhabilitation n'est pas à faire; c'est une œuvre accomplie. Cela peut contrarier certaines habitudes, tarir à leur source certains lieux communs, diminuer le prix de certaines déclamations et l'à-propos de certaines colères; mais il faut se résigner à une modération devenue nécessaire, et je défie bien quiconque viendra nous dire à l'heure qu'il est que Spinoza est un athée, un matérialiste, un impie, de se faire prendre au sérieux par un homme médiocrement instruit.

Dès sa naissance, la nouvelle philosophie française est entrée dans cette voie d'appréciation calme, libre et impartiale, qu'aucune puissance au monde ne peut empêcher désormais de prévaloir. Les esprits violents semblent traîner à leur suite les jugements des hommes, mais la violence suscite la violence et détruit elle-même son ouvrage; les esprits modérés finissent toujours par rester les maîtres.

Déjà, dans ses éloquentes leçons de 1829, M. Cousin marquait d'un trait profond le vrai caractère du spinozisme, et sur les traces de Leibnitz et de Maine de Biran, il en mettait à nu le vice radical [1]. Peu d'années après, un ferme et lumineux génie, que la mort nous a ravi dans sa force, développait en une esquisse admirable quelques-unes des idées fondamentales de l'*Éthique* [2]; et, il y a quelques mois à peine, dans cette même chaire où M. Jouffroy avait crayonné avec grandeur la philosophie de Spinoza, l'habile et brillant interprète de l'école d'Alexandrie, M. Jules Simon, rapprochait Spinoza et Plotin; plein de respect pour ces hautes intelligences qu'égara leur force même, il n'en pressait pas avec moins de fermeté leurs téméraires affirmations, et revendiquait, au nom de la conscience, les droits abolis de l'individualité et de la liberté humaines.

Enfin, au moment même où j'écris ces lignes, M. Damiron lit à l'Institut une série de Mémoires sur Spinoza, où éclate à chaque page, avec la solidité d'une critique lentement mûrie, la noble sincérité d'une admiration mesurée et impartiale [3].

[1] Leçons XI et XII.

[2] *Cours de droit naturel*, 6e et 7e leçons.

[3] Je citerai encore l'ouvrage de M. Bouillier sur le cartésianisme, que l'Institut a couronné; — un livre intéressant de M. Amant Saintes : *De la vie et des ouvrages de Spinoza;* chez Renouard; 1843; — un article étendu de M. Reynaud sur Spinoza dans l'*Encyclopédie nouvelle,* — et une thèse de M. Henri Martin : *Dissertatio de philosophicarum B. de Spinoza doctrinarum systemate,* 1836.

Cette direction nouvelle donnée aux esprits a déjà porté ses fruits; et, pour ne citer qu'un exemple, chacun a pu remarquer, dans l'ouvrage récent d'un membre très-accrédité du clergé [1], un jugement sur Spinoza, où la sévérité d'une critique, au fond très-solide, est tempérée par une modération de langage qu'on ne saurait assez applaudir.

Sans doute, il reste encore beaucoup à faire pour donner à l'histoire de la philosophie moderne une connaissance complète et une appréciation définitive du spinozisme. On en connaît maintenant les grandes lignes; mais que de replis cachés! que de profondeurs encore inconnues! quelle ample et riche matière aux méditations des penseurs de notre temps! Le travail que nous donnons aujourd'hui au public ne peut contribuer sans doute que bien faiblement à ce mouvement de retour vers les fortes spéculations qui honore notre siècle; mais pour peu qu'il propage le goût d'une critique libre, sincère et mesurée des systèmes philosophiques, le but de l'auteur sera rempli, et il ne donnera pas un seul regret aux deux années de sa vie employées à l'œuvre difficile et trop souvent ingrate d'une traduction.

[1] M. l'abbé Maret, *Essai sur le panthéisme*, 2e édition, 1841.

INTRODUCTION.

Tout paraît extraordinaire dans Spinoza, sa personne, son style, sa philosophie; mais ce qui est plus étrange encore, c'est la destinée de cette philosophie parmi les hommes. Mal connu, méprisé de ses plus illustres contemporains, Spinoza meurt dans l'obscurité, et il y demeure enseveli durant tout un siècle. Tout à coup son nom reparaît avec un éclat extraordinaire : on lit l'*Éthique* avec passion, on croit y découvrir un monde nouveau, des horizons inconnus à nos pères; et le Dieu de Spinoza, que le XVIIe siècle avait brisé comme une idole, devient le Dieu de Lessing, de Goethe, de Novalis.

Ce penseur solitaire que Malebranche appelait *un misérable* [1], Schleiermacher le révère et l'invoque à l'égal d'un saint. Cet *athée de système* [2], à qui Bayle prodigue l'outrage [3], a été pour l'Allemagne moderne le plus religieux des hommes. Ivre de Dieu, comme dit Novalis, il a vu le monde au travers d'un épais nuage, et l'homme n'a été pour ses yeux troublés qu'un mode fugitif de l'Être en soi. Ce système, enfin, si choquant et si monstrueux, cette *épouvantable chimère* [4], Jacobi y voit le dernier mot de la philosophie [5]; Schelling, le pressentiment de la philosophie véritable.

[1] *Médit. chrét.*, IX, 13.
[2] *Dict. crit.*, article Spinoza, init.
[3] *Ibid*, note N, IV.
[4] Expression de Malebranche.
[5] *Jacobi's Werke*, tome IV, pag. 165 et suiv.

Où trouver la cause de ces étonnantes contradictions? On peut du moins s'expliquer qu'au XVIIe siècle Spinoza ait été abandonné de tout le monde. Né juif, ce hardi génie avait dépassé à vingt ans la loi de Moïse [1]; et s'il la respecta toujours [2], son âme était incapable de s'y plier. De là cette rupture violente avec la synagogue, cette sentence d'exil, ces poignards, enfin ces haines implacables qui s'attachèrent à toute sa vie. Rentré en possession de sa liberté, Spinoza la voulut garder tout entière. Il aimait sincèrement le christianisme; mais décidé à ne pas choisir entre les diverses Églises, il devait être pour toutes un athée. De là ces invectives et ces anathèmes qui de tous les points de l'Europe vinrent fondre sur Spinoza, formidable concert d'accusations passionnées, où catholiques et protestants, luthériens et calvinistes, gomaristes et arminiens, les communions les plus opposées, les adversaires les plus implacables, tout s'unit, tout se met d'accord pour accabler l'ennemi commun. Partout retentissent les noms d'imposteur, d'athée, d'impie, de renégat. Mais ce ne sont là que les invectives les plus ordinaires, qui ne suffisent qu'aux modérés. Pour Grævius [3], Spinoza est une peste, son livre un don sinistre de l'enfer. Le docteur Musæus déclare que l'auteur même du livre est un esprit infernal, ambassadeur soudoyé de Satan [4]. Mais Christ. Kortholt laisse tout le monde bien loin de lui. Il décompose le nom de Benoit de Spinoza, et, unissant dans un mélange grotesque la subtilité et la haine, il trouve dans le nom *maudit* de cet *épineux* incrédule une source inconnue d'injures [5].

[1] *Vie de Spinoza*, tome I, pag. 7, 8.

[2] Voyez le *Traité Théologico-politique*, chap. XVII.

[3] Georges Grævius, in *Epist. ad Nic. Heins.* 24 janvier 1676. — In Burmanni sel. epist., tome IV, page 475.

[4] *Tract. Theolog.-polit. ad veritatis lumen examinatus*, pag. 2 et 3.

[5] « Benedictus de Spinoza, quem melius maledictum dixeris, quod

Après s'être acharné aux lettres de son nom, il ne restait plus qu'à défigurer les traits de son visage. On n'y manqua pas. Des portraits de Spinoza se répandirent, où on l'avait représenté, sinistre et farouche, tenant, comme Némésis, des serpents dans la main. On écrivait au-dessous de ces portraits ridicules des épigraphes comme celles-ci :

Benoît de Spinoza, juif et athée.

ou mieux encore :

Benoît de Spinoza, prince des athées,
portant jusque sur son visage les signes de la réprobation [1].

Poursuivi de la sorte par tous les clergés d'Europe, Spinoza pouvait-il trouver un asile chez les philosophes? La philosophie alors c'était le cartésianisme, et Spinoza était cartésien. Or, sait-on dans quels rangs l'auteur de l'*Éthique* rencontra ses plus violents adversaires? parmi ses amis les cartésiens. On a vu comment le traitait Malebranche. Fénelon, Lami, Poiret, Jacquelot ne sont guère moins sévères. Pourquoi cet universel déchaînement? Un mot profond de Leibnitz explique tout : « Spinoza, écrit-il à l'abbé Nicaise, n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de M. Descartes. [2] » Les plus purs cartésiens devaient donc être les plus animés contre l'inflexible et rude logicien qui les menait de force à l'extrémité de leur système et leur ouvrait les yeux en dépit d'eux-mêmes. Aussi le plus emporté, c'est Malebranche; et Leibnitz est de tous le plus mo-

Spinoza divina ex maledictione (Genes. 3, 17, 18), terra *maledictum* magis hominem et cujus monumenta tot *spinis* obsita sint, vix unquam tulerit, vir initio Judæus, sed postea... »

(Korth. *De trib. impost.*, page 75.)

[1] Th. de Murr, *Adnot. ad Tract.*, page 7.

[2] *Lettre à Nicaise*, dans Erdmann, pag. 139.

déré et le plus calme, parce qu'en réalité il est plus loin de Spinoza[1].

Au XVII[e] siècle, Spinoza n'eut donc pas un seul partisan, un seul disciple considérable. On ne peut, en effet, compter pour tels ni Lucas[2], ni Saint-Glain[3], qui ne sont que des esprits forts, ou, comme on disait alors, des libertins. L'honnête Oldenburg est très-curieux de philosophie, mais visiblement il ne l'entend pas[4]. On ne peut prendre au sérieux un esprit aussi bizarre que Jean de Bredenburg, et Louis Meyer[5], qui est un autre homme, subtil, pénétrant, manque de fécondité. Abraham Cuffeler a seul de l'importance[6]; mais tout cela ne peut visiblement constituer une véritable école philosophique, et Spinoza nous apparaît au XVII[e] siècle, dans ce coin obscur de la Hollande, où il méditait l'*Éthique*, comme un penseur presque absolument isolé.

Ce n'est point à dire qu'il n'ait exercé aucune influence; car l'influence philosophique ne se mesure pas seulement au nombre

[1] Toutefois, dans la *Théodicée* il maltraite fort Spinoza ; « *Cette mauvaise doctrine, propre tout au plus à éblouir le vulgaire, cette doctrine insoutenable et même extravagante.* »

[2] Auteur de l'ouvrage très-rare intitulé : *Vie et Esprit de M. Benoît de Spinoza*, 1719, 208 pages in-8°.

[3] Auteur présumé de l'infidèle et grossière traduction du *Théologico-politique*, publiée tour à tour sous trois titres différents. — Voyez notre Notice sur le *Théol.-politique*.

[4] Voyez ses lettres à Spinoza, particulièrement la lettre III. — Oldenburg d'ailleurs, tout en aimant sincèrement Spinoza, ne comprend qu'à demi ses principes, et en repousse très-vivement les conséquences. Voyez la lettre IX.

[5] Éditeur de Spinoza, auteur du livre : *Philosophia scripturæ interpres*, qui a été rééditée par Semler. Halæ, 1776, in-8°.

[6] Auteur de deux ouvrages spinozistes : *Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiæ principia manuducens*; Hambourg, 1684. — *Princip. Pantos.*, part. 2 et part. 3 Hambourg, 1684.

et à la qualité des amis, mais aussi au nombre et à la qualité des adversaires. J'ai nommé Malebranche, Fénelon, Leibnitz, tout ce qu'il y avait de plus grand parmi les philosophes. Il faut citer maintenant les plus illustres théologiens, Huet [1], Richard Simon [2], Abbadie [3]. Ceux-ci regardent peu à l'*Éthique ;* c'est au traité *Théologico-politique,* à cette *dangereuse et libertine critique* des saintes Écritures, qu'ils ont affaire. Bossuet ne veut point se commettre avec Spinoza ; mais il conseille et presse Lami [4].

Au XVIII[e] siècle, la scène change, et il semble que cette même liberté de penser sans tempérament et sans détour, ce regard profane et audacieux jeté sur les saintes Écritures, tout ce qui avait perdu Spinoza dans un siècle de discipline et de foi, va faire sa fortune à une époque d'incrédulité et de hardiesse. Les choses ne se passèrent pourtant point ainsi. Il y a deux hommes dans Spinoza : le libre penseur du *Théologico-politique*, pour qui les prophéties ne sont que des illusions ou des symboles ; les miracles, des paraboles ou des faits naturels ; Moïse, un grand politique ; Jésus-Christ, une âme sainte et le premier des sages ; il y a ensuite le philosophe de l'*Éthique*, qui décrit la nature de Dieu, explique l'univers, en découvre les premiers ressorts, en dévoile le mécanisme, sonde toutes les profondeurs, pénètre tous les mystères, n'ignore de rien, ne doute de rien, développe enfin dans l'ordre inflexible des géomètres, et sous les formules invariables d'un style algébrique, le dogmatisme le plus tranchant, le plus vaste, le plus exclusif qui fut jamais. Le XVIII[e] siècle comprit et suivit le théologien, ou plutôt l'hérétique, dans Spinoza ; il ne comprit pas, il ne

[1] Dans la *Demonstratio Evangelica*.

[2] Dans l'*Histoire critique du Vieux-Testament*.

[3] *De la vérité de la Relig. chrét.*, chap. VII et VIII.

[4] *Œuvres de Bossuet,* édit. de Besançon, tome XVII, lettre 145.

connut pas le métaphysicien. Comment l'école de Kant, pour qui la métaphysique n'est qu'une sublime chimère; comment l'école Écossaise, si timide, si discrète, si bornée dans son horizon, auraient-elles pu s'intéresser aux témérités spéculatives de Spinoza? L'école de Locke et celle de Condillac n'y voient guère que des définitions arbitraires et des abus de mots[1]. Diderot, d'Holbach et leurs amis croient suivre Spinoza quand ils reculent jusqu'à Épicure. Voltaire, qui en philosophie effleure tout, parce qu'il dédaigne tout, prend Spinoza pour un matérialiste; et comme Bayle, avec plus de légèreté encore, mais du moins avec plus de sincérité, il voit dans l'*Éthique* un traité régulier d'athéisme[2]. C'est que Voltaire et toute l'Encyclopédie n'avaient lu Spinoza que dans Boulainvillers, ou, pour mieux dire, toute la philosophie de Spinoza était pour eux dans le *Théologico-politique*[3].

Les choses en étaient là vers la fin du XVIIIe siècle, et Spinoza, le vrai et complet Spinoza, celui de l'*Éthique*, était profondément inconnu et presque universellement décrié, quand éclata tout d'un coup, dans cette Allemagne, où le doute, sous la forme séduisante et sévère que lui donna le génie de Kant, semblait avoir jeté d'indestructibles racines, ce puissant mouvement d'idées spéculatives, ce généreux essor vers les hautes régions abandonnées, qui s'est propagé dans toute l'Europe et a donné depuis cinquante ans à la philosophie du XIXe siècle, Fichte, Schelling, Hegel et M. Cousin. C'est de cette époque de renaissance que datent le renom et l'influence de Spinoza. Jacobi met le public dans la confidence d'une conversation qu'il a eue avec

[1] Condillac, *Traité des Systèmes*, chap. X, le Spinozisme réfuté.

[2] Voltaire, *Lettres sur les Juifs*, lettre X. — *Le Philos. ignor.*, lettre 24. — *Les Systèmes*, notes.

[3] Tout le dix-huitième siècle a confondu le spinozisme et le matérialisme. *Vesana Stratonis restituit commenta*, dit le cardinal de Polignac dans l'Anti-Lucrèce, en parlant de Spinoza.

Lessing et dont le système de Spinoza a fait tous les frais. « J'étais allé, dit-il, chez Lessing dans l'espérance qu'il me viendrait en aide contre Spinoza. » Mais quoi! Jacobi trouve dans l'illustre poète un spinoziste déclaré : « Ἓν καὶ πᾶν, s'écrie Lessing, voilà la philosophie. »

Mendelsohn voit dans ce récit un outrage à la mémoire de Lessing, et il prend la plume pour la défendre. De là une controverse vive, passionnée, violente, qui émeut toute l'Allemagne, et à laquelle Claudius, Herder, Heydenreich et M. Schelling prennent la part la plus active. Il ne s'agit bientôt plus du spinozisme de Lessing, mais du spinozisme lui-même. On commence à le voir partout. Lessing l'avait trouvé dans Leibnitz, Jacobi le trouve dans Lessing. La doctrine de Fichte n'est qu'un spinozisme retourné; celle de Schelling, un spinozisme déguisé. On traduit Spinoza; on recueille ses œuvres, le célèbre docteur Paulus en donne une édition complète. Quelques notes marginales, de la main de Spinoza, ne s'y rencontraient pas; le savant de Murr les publie. On trouve quelques variantes très-insignifiantes de ces notes, le docteur Dorow ne veut pas que le public en soit privé.

L'enthousiasme gagne les poètes, et bientôt il ne connait plus de bornes. « Ne pourrait-on pas, disait Herder, persuader à Goëthe de lire un autre livre que l'*Éthique*[1]? » L'ardent Novalis s'enflamme pour le Dieu-nature de Spinoza, qui s'agite sourdement dans les eaux et les vents, sommeille dans la plante, s'éveille dans l'animal, pense dans l'homme, et remplit tout de son activité sans l'épuiser jamais. Mais les théologiens laissent loin derrière eux les poètes eux-mêmes. Écoutons Schleiermacher :

« Sacrifiez avec moi une boucle de cheveux aux mânes du

[1] Goethe a dit quelque part : « Je me réfugiai dans mon antique asile, l'*Ethique* de Spinoza. »

saint et méconnu Spinoza ! Le sublime esprit du monde le pénétra, l'infini fut son commencement et sa fin, l'universel son unique et éternel amour ; vivant dans une sainte innocence et dans une humilité profonde, il se mira dans le monde éternel et il vit que lui aussi était pour le monde un miroir digne d'amour ; il fut plein de religion et plein de l'Esprit saint ; aussi nous apparaît-il solitaire et non égalé, maître en son art, mais élevé au-dessus du profane, sans disciples et sans droit de bourgeoisie. »

Ces élans d'enthousiasme, presque aussi ridicules dans leur genre que les emportements des adversaires de Spinoza, ne sortiront pas, nous l'espérons, de l'Allemagne. Nous n'avons point, grâce à Dieu, assez d'imagination et nous avons trop de bon sens pour nous passionner de la sorte sans mesure et sans raison. La nouvelle philosophie française, à qui on n'a pas épargné l'accusation de spinozisme et toutes les injures qu'elle amène avec soi, s'est nettement séparée de Spinoza dès son origine ; et du jour où elle a substitué la méthode psychologique à la déduction *a priori*, en donnant pour base à toute spéculation métaphysique le sentiment de l'activité individuelle dans la conscience du *moi*, elle s'est heureusement condamnée à ne pouvoir être spinoziste sans la plus éclatante contradiction.

Pourquoi donc toutes ces colères ? Pourquoi ces cris de violence ? Nous déclarons, quant à nous, qu'ils nous laissent l'âme aussi calme que les transports d'admiration de l'ardente et chimérique Allemagne. Le système de Spinoza est un grand système, je le crois ; mais il n'est plus. Est-il bien raisonnable de se passionner pour une conception épuisée ? Le système de Spinoza est un faux système, je le crois aussi : mais il a été ; et il est encore, sinon comme système, du moins comme tendance de l'esprit humain. Est-il bien utile de s'emporter contre un fait nécessaire, contre une loi de la pensée et de l'histoire ?

Nous ne pouvons comprendre qu'un esprit un peu grave ait

autre chose à faire d'utile et de sérieux sur Spinoza que de laisser là les fanatiques de toute espèce, et de résoudre avec un calme parfait ces deux questions : Qu'a pensé Spinoza? Qu'y a-t-il de vrai dans ce qu'il a pensé[1] ?

I.

DE LA MÉTHODE DE SPINOZA.

Tout le monde sait que Spinoza a entrepris, sinon le premier, du moins d'une façon plus régulière et plus systématique qu'aucun autre philosophe, d'appliquer à la métaphysique la méthode des géomètres; et il suffit d'avoir ouvert l'*Éthique*, pour s'être aperçu que cet ouvrage commence, comme la géométrie d'Euclide, par un certain nombre de définitions et d'axiomes, sur lesquels vient ensuite s'appuyer tout un vaste système de propositions, de lemmes, de corollaires et de scholies.

D'excellents esprits, notamment Hemsterhuis[2], ont reproché à Spinoza d'avoir embarrassé ses lecteurs et de s'être accablé lui-même de cet appareil géométrique, où la rigueur de la forme, souvent plus apparente que réelle, unie à une inévitable sécheresse et à une complication de formules presque inextricable, fatigue, éblouit, décourage la pensée, au lieu de l'éclairer et de la soutenir.

Nous sommes fort éloigné de vouloir sur ce point justifier Spinoza; tout au contraire, il nous semble que si le reproche qu'on lui adresse est juste, loin d'être trop sévère, il ne l'est pas encore assez.

[1] Sur la destinée de Spinoza, on relira avec plaisir les spirituels articles d'Henri Heine (*Revue des Deux-Mondes*, nov. 1834), et le brillant chapitre de M. Lerminier dans sa *Philosophie du Droit*.

[2] *Lettre à Jacobi*. Voyez *Jacobi's Werke*, tome IV, pag. 166.

Ce reproche, en effet, ne va pas au fond des choses. L'ordre géométrique que suit Spinoza, ce n'est point, comme Jacobi l'a fort solidement remarqué [1], sa méthode elle-même, c'en est seulement l'enveloppe ; et il y a ici une question tout autrement grave que celle de l'exposition et du style, c'est la question des véritables conditions de la science et de la portée même de l'esprit humain.

Spinoza veut que la science prenne son point d'appui dans l'objet le plus élevé de la pensée, et que, descendant ensuite par degré des hauteurs de l'Être en soi et par soi, elle suive la chaîne des êtres, et reproduise dans le mouvement et l'ordre de ses conceptions l'ordre vrai et le réel mouvement des choses. Si cette méthode est la véritable, il importe fort peu que Spinoza ait employé ou non la forme géométrique. En connaît-on d'ailleurs quelqu'une qui soit mieux appropriée à une méthode essentiellement déductive, et qui paraisse plus capable d'en assurer la marche, d'en tempérer la hardiesse, d'en corriger les excès ?

Si au contraire, cette méthode n'est pas la véritable, il faut condamner alors, je l'avoue, la forme géométrique, mais avec elle et avant tout, la méthode ambitieuse et téméraire qu'elle recouvre. Laissons donc de côté la forme géométrique des pensées de Spinoza, et rendons-nous compte de sa méthode.

Génie essentiellement réfléchi, élevé à une école sévère, celle de Descartes, Spinoza n'ignorait pas qu'il n'y a point en philosophie de problème antérieur à celui de la méthode. La nature et la portée de l'entendement humain, l'ordre légitime de ses opérations, la loi fondamentale qui les doit régler, tous ces grands objets avaient occupé ses premières méditations, et il ne cessa de s'en inquiéter pendant toute sa vie. Nous savons

[1] *Jacobi's Werke*, t. I.

qu'avant d'écrire son *Éthique*, ou, comme il l'appelle avec raison, *sa philosophie*, il avait jeté les bases d'un traité complet sur la méthode [1]; ouvrage informe, mais plein de génie, plusieurs fois abandonné et repris sans jamais être achevé, où toutefois les vues générales de Spinoza sont suffisamment indiquées à des yeux attentifs par des traits d'une force et d'une hardiesse singulières.

Au commencement de cet ouvrage, Spinoza nous trace le tableau d'une âme à qui les biens périssables ne suffisent plus, et qui cherche, loin de la volupté, de la gloire, et de toutes les chimères dont la poursuite occupe et fatigue les âmes vulgaires, la sérénité durable et la paix.

« L'expérience, dit-il, m'ayant appris à reconnaître que tous les événements ordinaires de la vie commune sont choses vaines et futiles,... j'ai pris enfin la résolution de rechercher s'il existe un bien véritable,..... un bien qui puisse remplir à lui seul l'âme tout entière, après qu'elle a rejeté tout le reste : en un mot, un bien qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, l'éternel et suprême bonheur [2]. »

Qu'on ne s'étonne point de rencontrer de telles pensées au début d'un traité sur la méthode : Spinoza ne sépare point dans la science deux choses inséparables dans la réalité, la poursuite du vrai et celle du bien. A ses yeux, l'homme est essentiellement un être qui pense, et, pour prendre sa forte expression, une idée. Le bonheur d'un tel être ne peut se trouver que dans la pensée, et le plus haut degré de la connaissance humaine doit être le plus haut degré de l'humaine félicité. Le bonheur suprême n'est point un idéal fantastique, insaisissable à notre misère.

[1] C'est le traité qui a pour titre : *De la Réforme de l'Entendement*. Voir le tome II de notre traduction.

[2] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 275.

Spinoza croit fermement que dès cette vie une âme philosophique y peut atteindre.

« La raison, écrit-il à Guillaume de Blyenbergh, la raison fait ma jouissance ; et le but où j'aspire en cette vie, ce n'est point de la passer dans la douleur et les gémissements, mais dans la paix, la joie et la sérénité[1]. »

D'où viennent en effet les maux et les agitations de l'âme ?

« Elles tirent leur origine de l'amour excessif qui l'attache à des choses sujettes à mille variations et dont la possession durable est impossible. Personne, en effet, n'a d'inquiétude ni d'anxiété que pour l'objet qu'il aime ; et les injures, les soupçons, les inimitiés n'ont pas d'autre source que cet amour qui nous enflamme pour des objets que nous ne pouvons réellement posséder avec plénitude[2].

» Au contraire, l'amour qui a pour objet quelque chose d'éternel et d'infini nourrit notre âme d'une joie pure et sans aucun mélange de tristesse, et c'est vers ce bien si digne d'envie que doivent tendre tous nos efforts[3]. »

Cet objet éternel et infini, l'âme ne peut l'aimer, si elle ne le peut connaître. Mais qu'il lui soit donné de le concevoir avec clarté, elle pourra dès lors le posséder avec plénitude, et la jouissance épurée de cette possession tout intellectuelle aura ce privilége qu'elle se laissera partager sans s'affaiblir.

Le problème fondamental de la vie humaine est donc celui-ci : par quels moyens l'âme peut-elle atteindre l'Être infini et éternel dont la connaissance doit combler tous ses désirs ?

Pour résoudre ce problème, Spinoza porte un regard attentif sur la nature de l'entendement humain, et il esquisse une théorie

[1] *Lettre XVIII*, tome II, pag. 374.

[2] *Ethique*, part. V, Schol. de la Propos. XX.

[3] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 277.

des degrés de la connaissance qui paraît au premier aspect un peu embarrassée, mais qui est au fond aussi simple que profonde.

On peut ramener toutes nos perceptions à quatre espèces fondamentales [1].

La première est fondée sur un simple ouï-dire, et en général sur un signe.

La seconde est acquise par une *expérience vague*, c'est-à-dire passive, et qui n'est pas déterminée par l'entendement.

La troisième consiste à concevoir une chose par son rapport à une autre chose, mais non pas d'une manière complète et adéquate.

La quatrième atteint une chose dans son essence ou dans sa cause immédiate.

Ainsi, au plus bas degré de la connaissance, Spinoza place ces croyances aveugles, ces tumultueuses impressions, ces images confuses dont se repaît le vulgaire. C'est le monde de l'imagination et des sens, la région de l'opinion et des préjugés. Spinoza y trace une division, mais à laquelle il n'attribue que peu d'importance, puisqu'il réunit dans l'*Éthique*, sous le nom de *Connaissance du premier genre* [2], ce qu'il a distingué dans la *Réforme de l'entendement* en perception par simple ouï-dire, et perception par voie d'expérience vague. Je sais par simple ouï-dire quel est le jour de ma naissance, quels furent mes parents, et autres choses semblables. C'est par une expérience vague que je sais que je dois mourir ; car si j'affirme cela, c'est que j'ai vu mourir plusieurs de mes semblables, quoiqu'ils n'aient pas tous vécu le même espace de temps ni succombé à la même maladie. Je sais de la même manière que

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 280.

[2] *Ethique*, part. 2, Schol. de la Propos. XL.

l'huile a la vertu de nourrir la flamme et l'eau celle de l'éteindre, et en général toutes les choses qui se rapportent à l'usage ordinaire de la vie.

Le premier genre de connaissance, utile pour la vie, n'est d'aucun prix pour la science. Il atteint les accidents, la surface des choses, non leur essence et leur fond. Livré à une mobilité perpétuelle, ouvrage de la fortune et du hasard, et non de l'activité interne de la pensée, il agite et occupe l'âme, mais ne l'éclaire pas. C'est la source des passions mauvaises qui jettent sans cesse leur ombre sur les idées pures de l'entendement, arrachent l'âme à elle-même, la dispersent en quelque sorte vers les choses extérieures et troublent la sérénité de ses contemplations.

La connaissance du second genre est un premier effort pour se dégager des ténèbres du monde sensible. Elle consiste à rattacher un effet à sa cause, un phénomène à sa loi, une conséquence à son principe. C'est le procédé des géomètres, qui ramènent les propriétés des nombres, des figures, à un système régulier de propositions simples, d'axiomes incontestables. En général, c'est la raison discursive, par laquelle l'esprit humain, aidé de l'analyse et de la synthèse, monte du particulier au général, redescend du général au particulier, pour accroître sans cesse, pour éclaircir et pour enchaîner de plus en plus ses connaissances.

Que manque-t-il à ce genre de perception? une seule chose, mais capitale. La raison discursive, le raisonnement est un procédé infaillible, mais il est aveugle. Il explique le fait par sa loi, mais il n'explique pas cette loi. Il établit la conséquence par les principes; mais les principes eux-mêmes, il les accepte sans les établir. Il fait de nos pensées une chaîne d'une régularité parfaite, mais il n'en peut fixer le premier anneau.

Il y a donc au-dessus du raisonnement une connaissance supérieure, qui seule peut affermir toutes les autres. Cette connaissance, c'est la raison intuitive, dont l'objet propre est l'Être en soi et par soi.

Spinoza éclaircit ces quatre modes de perception par un lumineux et ingénieux exemple : Trois nombres, dit-il[1], sont donnés ; on en cherche un quatrième qui soit au troisième comme le second est au premier. Nos marchands disent qu'ils savent fort bien ce qu'il y a à faire pour trouver ce quatrième nombre ; ils n'ont pas, en effet, encore oublié l'opération qu'ils ont apprise de leurs maîtres, laquelle est, bien entendu, tout empirique et sans démonstration. D'autres tirent de quelques cas particuliers empruntés à l'expérience un axiome général. Ils prennent un exemple comme celui-ci : 2 : 4 : : 3 : 6 ; ils trouvent par l'expérience que, le second de ces nombres étant multiplié par le troisième, le produit divisé par le premier donne 6 pour quotient ; et ils concluent de là qu'une opération semblable est bonne pour trouver tout quatrième nombre proportionnel. Quant aux mathématiciens, ils savent, par la démonstration de la XIX[e] Proposition du livre VII d'Euclide, quels nombres sont proportionnels entre eux ; ils savent, par la nature même et par les propriétés de la proportion, que le produit du premier nombre par le quatrième est égal au produit du troisième par le second ; mais ils ne voient point la proportionnalité adéquate des nombres donnés ; ou, s'ils la voient, ils ne la voient point par la vertu de la proposition d'Euclide, mais bien par intuition et sans faire aucune opération.

Le plus haut degré de la connaissance consiste donc dans l'intuition immédiate d'une vérité évidente d'elle-même, dans ce coup d'œil instantané par lequel l'esprit, sans effort, sans

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 282.

obstacle, sans intermédiaire, saisit son objet, l'embrasse tout entier, et s'y repose en quelque sorte dans une lumière sans mélange et dans une parfaite sérénité.

Spinoza donne divers exemples de ce mode supérieur de la connaissance ; et quelques-uns peuvent paraître mal choisis : Nous savons, dit-il, d'une perception immédiate que 2 et 3 font 5; qu'étant donnés les nombres 1 : 2 : : 3 :, le quatrième nombre proportionnel est 6; enfin, que deux lignes parallèles à une troisième sont parallèles entre elles.

Il semble que cette dernière vérité peut se prouver par le raisonnement et a même besoin de l'être. Ce n'est donc pas une vérité immédiate. Et de là on pourrait conclure que Spinoza ne s'est point formé une idée parfaitement claire du procédé de l'intuition immédiate, et qu'à l'exemple de beaucoup d'autres profonds logiciens, il a confondu le raisonnement et la raison.

Mais il n'en est rien. Spinoza reconnaît deux degrés dans l'intuition immédiate, et cette distinction est aussi claire que juste et profonde. A son premier degré, la raison perçoit les objets, non pas encore en eux-mêmes, mais dans leur cause immédiate. Par exemple : en me formant une idée claire et distincte d'un certain mode de l'étendue, je le conçois dans sa cause immédiate, savoir, l'étendue infinie et divine. Il y a bien là une sorte de déduction, mais rapide comme l'éclair, et si soudaine et si lumineuse qu'elle ressemble à une intuition. L'effet, sa cause, leur rapport, l'esprit saisit tout cela comme d'un seul trait.

Au second degré, qui est le comble et la perfection de la pensée, l'esprit atteint directement ce qui est, non plus dans sa cause, mais en soi. C'est ainsi que nous concevons la Substance, la Perfection, Dieu. Il n'y a ici aucun mouvement dans la pensée, aucun obstacle, aucun intermédiaire entre elle et

son objet. L'immédiation est absolue. Le sujet et l'objet de la connaissance se touchent et s'identifient dans un acte indivisible.

Voilà le type, l'idéal de l'intuition immédiate. Le premier degré n'est qu'un échelon pour s'élever à celui-là, qui seul achève et accomplit la connaissance.

Il est aisé de reconnaître dans cette rapide esquisse les trois grandes fonctions intellectuelles reconnues par les plus profonds observateurs de l'esprit humain, savoir : la Sensibilité, l'Entendement et la Raison. Platon les décrivit le premier avec une grâce et une éloquence unies à une précision supérieure; Aristote sur ce point ne s'écarta pas essentiellement de son maître [1] ; et voici qu'après deux mille ans Spinoza et Kant, avec toutes les différences de leur point de vue, retrouvent dans l'esprit humain presque les mêmes traits que le génie de l'antiquité y avait déjà reconnus.

Mais c'est surtout avec la théorie de Platon que celle de Spinoza présente de frappantes analogies, bien voisines d'une absolue identité. Cette division symétrique de la connaissance en quatre degrés, dont les deux premiers se rapportent à l'ordre des choses sensibles, et les deux autres à celui des intelligibles; cette distinction subtile elle-même entre la sensation et la foi; ce mépris souverain de la perception empirique; la connaissance mathématique conçue comme un intermédiaire entre les images des sens et les idées pures de la raison, aveugle encore comme ceux-là, mais déjà stable comme celle-ci; enfin, l'intuition intellectuelle, proclamée le plus noble effort, la forme la plus pure et l'idéal de la connaissance, s'attachant d'abord aux idées, puis rapportant les idées elles-mêmes à une idée première

[1] Voyez l'exposition lumineuse et profonde de la philosophie d'Aristote que nous devons à M. Ravaisson (*Essai sur la métaph. d'Aristote;* Paris, 1837).

qui éclaircit, mesure, contient et accomplit tout le reste; qui ne croirait voir, dans cet étonnant accord de vues et de langage, comme un ressouvenir du sixième livre de la *République?*

Après avoir décrit les différentes espèces de perceptions, Spinoza examine tour à tour leur valeur scientifique. L'expérience, sous sa double forme, ne peut fournir une connaissance philosophique; car elle donne des images confuses, et le philosophe cherche des idées; elle n'atteint que les accidents des choses, et la science néglige l'accident pour s'attacher à l'essence.

L'expérience est donc absolument proscrite, sans restriction et sans réserve, du domaine de la métaphysique [1].

La connaissance du second genre est moins sévèrement traitée, parce qu'elle conduit à l'intuition immédiate. Toutefois, ce genre de perception n'est pas celui que le philosophe doit mettre en usage. Il donne, il est vrai, la certitude; mais la certitude ne suffit pas au philosophe, il lui faut aussi la lumière.

Ce mépris du raisonnement paraît au premier abord fort étrange, et l'on ne peut concevoir que Spinoza, cet habile et puissant raisonneur, ait voulu interdire aux philosophes un instrument qu'il manie sans cesse, et qui est entre ses mains d'une inépuisable fécondité.

Mais il faut bien entendre sa pensée.

Spinoza distingue deux manières de raisonner : ou bien l'on enchaîne les unes aux autres une suite de pensées à l'aide de certains principes qu'on accepte sans les examiner et sans les comprendre, et c'est ce raisonnement aveugle que Spinoza exclut de la philosophie; ou bien l'on part d'un principe clairement et immédiatement aperçu en lui-même, et de l'idée adéquate de ce principe on va à l'idée adéquate de ses effets, de ses conséquences; et voilà le raisonnement philosophique, où

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 283, 284. Voyez aussi *Lettre à Simon de Vries*, tome II, pag. 256.

tout est intelligible et clair, où les images des sens et les croyances aveugles n'ont aucune place. Elevé à cette hauteur, le raisonnement se confond presque avec l'intuition immédiate; il est le plus puissant levier de l'esprit humain, il en est la fonction la plus riche et la plus féconde, sinon la plus élevée, et l'instrument le plus nécessaire. Il n'y a au-dessus que l'intuition intellectuelle dans son degré supérieur et unique de pureté et d'énergie, qui met face à face la pensée et son plus sublime objet, les unissant et, pour ainsi dire, les unifiant l'un avec l'autre.

La loi de la pensée philosophique, c'est donc de fonder la science sur des idées claires et distinctes, et de ne faire usage d'aucun autre procédé que de l'intuition immédiate et du raisonnement appuyé sur elle. Or, le premier objet de l'intuition immédiate, c'est l'Être parfait. Spinoza conclut donc finalement que : « *la méthode parfaite est celle qui enseigne à diriger l'esprit sous la loi de l'idée de l'Être absolument parfait*[1]. »

Le grand reproche qu'on a élevé contre la méthode de Spinoza est celui qu'Aristote adressait autrefois à Platon : c'est de fonder la philosophie sur des conceptions abstraites, de confondre de pures notions avec les essences réelles, en un mot de réaliser des abstractions.

Assurément, Spinoza mérite souvent ce reproche; mais il devient d'autant plus intéressant de constater qu'il était bien en garde contre le péril des abstractions réalisées; et s'il y est souvent tombé, ce n'est certainement pas par ignorance.

Spinoza professe positivement cette doctrine, que les universaux n'ont qu'une réalité abstraite, et que tout ce qui est réel

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 287.

est individuel[1]. Il se moque de ceux qui attribuent une réalité indépendante et effective à ces êtres de raison : l'homme, le cheval, et, ce qui est plus grave, la volonté[2]. La source la plus ordinaire de nos erreurs, dit-il, c'est que nous confondons les universaux avec les êtres singuliers et individuels ; et de purs abstraits, des êtres de raison, avec les choses réelles[3]. Ne semble-t-il pas que Spinoza, ce grand réalisateur d'abstractions, prononce ici lui-même la condamnation de son système !

Mais essayons de nous rendre compte de ce point singulier de sa doctrine, un des plus graves et des plus délicats qui se puissent toucher.

Spinoza explique fort nettement l'origine et la formation de nos idées les plus générales, de ces termes qu'on nomme, dit-il, transcendentaux, comme être, chose, quelque chose[4]. L'âme humaine ne peut embrasser qu'un certain nombre d'images d'une manière distincte. Si ce nombre est dépassé, les images se mêlent et se confondent, et l'âme, n'imaginant plus alors les choses que dans une extrême confusion, les comprend toutes dans un seul prédicat, le prédicat être, le prédicat chose, etc.

Il suit de là qu'à mesure qu'on s'éloigne des êtres particuliers on abandonne le réel, pour s'enfoncer dans la région des images confuses ; de sorte que le genre le plus universel, le genre *généralissime* est la plus vague des conceptions, la plus creuse et la plus vide des pensées.

Spinoza le dit en propres termes :

[1] *Ethique*, part. 2. Propos. XLVIII, ou Schol.

[2] *Lettre à Oldenb.*, tome II, pag. 321. — Comp. *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 292.

[3] *Ethique*, De l'Ame, Schol. de la Propos. XLIX.

[4] *Ibid.*, Schol. I de la Propos. XL.

« Plus l'existence est conçue généralement, plus elle est conçue confusément, et plus facilement elle peut être attribuée à un objet quelconque. Au contraire, dès que nous concevons l'existence d'une façon plus particulière, nous la comprenons d'une façon plus distincte [1]. »

Voilà Spinoza nominaliste. Comment expliquer alors ce dédain de l'expérience, cette préférence donnée au raisonnement, cet usage des définitions et des axiomes; enfin ce réalisme excessif et sans mesure qui plus tard lui fera retrancher aux âmes et aux corps toute existence distincte pour la transporter tout entière dans la pensée et dans l'étendue indéterminées, ces deux universaux réalisés, ces deux abstractions données comme la perfection de l'existence ?

Cette explication est très-simple : pour Spinoza il y a deux sortes d'expériences infiniment différentes l'une de l'autre : l'expérience ordinaire, l'intuition sensible; et puis ce genre sublime d'expérience qui n'atteint plus de vaines images, mais des idées, qui pénètre au delà des accidents et nous découvre les essences; c'est l'intuition intellectuelle.

Ici Spinoza devient réaliste, de nominaliste qu'il était tout à l'heure. A ses yeux, la pensée absolue et l'étendue absolue ne sont pas des universaux, des abstraits, mais des essences particulières et déterminées, saisies par une intuition claire et adéquate à son objet. Et la Substance n'est point le fruit tardif d'une longue suite de généralisations; ce n'est point le dernier universel, le dernier abstrait; la Substance est saisie par une intuition absolument immédiate, la plus déterminée, la plus distincte, la plus adéquate de toutes.

De là l'importance que donne Spinoza aux définitions. Il les entend d'une façon toute platonicienne. La définition d'un ob-

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 292.

jet, dit-il, exprime ce qu'il y a en lui de fondamental, son essence, son idée.

« Une définition pour être parfaite devra expliquer l'essence intime de la chose, de façon que toutes ses propriétés s'en puissent déduire[1].

» Or l'essence intime d'une chose, c'est son rapport à sa cause immédiate. »

Ces passages expliquent, ce nous semble, la contradiction apparente du nominalisme de Spinoza et de son réalisme. Son nominalisme ne porte que sur les images confuses des sens, sur cette généralisation bâtarde, ouvrage de l'imagination et du hasard, et qui ne représente que le dernier degré de confusion des choses.

Au fond, il est réaliste pur :

« Il est, dit-il, absolument nécessaire de tirer toutes nos idées des choses physiques, c'est-à-dire des êtres réels, en allant suivant la série des causes d'un être réel à un autre être réel ; sans passer aux choses abstraites et universelles, ni pour en conclure rien de réel, ni pour les conclure de quelque être réel[2]. »

Mais de quels êtres physiques parle ici Spinoza ?

« Par la série des causes et des êtres réels, je n'entends point la série des choses particulières et changeantes, mais seulement la série des choses fixes et éternelles. »

Voici enfin un passage qui unit et éclaircit tout :

« D'où il résulte que ces choses fixes et éternelles, quoique particulières, seront pour nous, à cause de leur présence dans tout l'univers et de l'étendue de leur puissance, comme des

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 309.

[2] *Ibid.*, pag. 310.

universaux, c'est-à-dire comme les genres des définitions des choses particulières, et comme les causes immédiates de toutes choses[1]. »

Voilà les vrais universaux, non pas des abstractions logiques, mais des causes, des essences, et comme dit Platon, des *idées*.

Nous pouvons maintenant nous former une idée à peu près complète de la méthode de Spinoza : elle consiste, avant tout, à purifier son esprit de tout préjugé, de toute image sensible; à l'éprouver par le raisonnement, qui est comme une préparation et un passage à des fonctions plus hautes, pour parvenir enfin à la contemplation des idées dans toute leur pureté; les idées nous élèveront comme d'elles-mêmes à l'idée de l'objet le plus réel et le plus parfait, savoir, l'Être en soi et par soi. Le philosophe devra prendre possession de cette idée par une définition exacte, et y rattacher par des liens étroits le système entier des idées. C'est alors que l'esprit humain reproduira dans l'ordre de ses conceptions l'ordre même des choses, et que la science sera épuisée.

Spinoza tient en main l'idée fondamentale de sa philosophie, l'idée de l'Être infini et parfait, et il s'est donné une méthode infaillible à ses yeux pour en tirer la résolution de tous les problèmes. Que lui manque-t-il donc pour se mettre à l'œuvre? Rien sans doute; mais le scepticisme l'arrête et lui demande s'il ne craint pas de fonder la science sur une chimère, la chimère de l'Être parfait? Toute sa philosophie va découler d'une idée première; qui l'assure que cette idée est vraie? Or,

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 311.

si elle n'est pas vraie, sa philosophie ne sera qu'un tissu régulier d'illusions.

Il ne faut pas croire que Spinoza s'arrête long-temps à discuter cette objection. Esprit vigoureux et plein de sève, ardent à la recherche du vrai, passionné pour les systèmes, profondément pénétré de la puissance de la raison, Spinoza ne pouvait avoir pour le scepticisme que de l'indifférence ou du dédain.

« On ne peut pas parler de science avec un sceptique, mais seulement d'affaires[1]. »

« Le véritable rôle d'un sceptique, c'est d'être muet[2]. »

« Entre un sceptique et un automate, où est la différence[3] ? »

Spinoza recherche ensuite très-sérieusement l'origine du scepticisme, et il résout la difficulté qu'il s'est proposée lui-même au nom des sceptiques avec un bon sens et une profondeur également admirables.

L'origine du doute, c'est l'erreur, c'est la contradiction où tombe la raison quand elle ne garde pas l'ordre des idées[4]. On commence par douter des choses qu'on avait admises ; puis, de proche en proche, on en vient à douter de tout, à douter de la raison même.

Mais assigner la cause du doute, c'est donner le moyen de la détruire. L'erreur n'est rien de positif et d'absolu ; elle naît de la confusion de nos idées. « Celui qui commencera par où il faut commencer, sans jamais passer un anneau de la chaîne qui unit les choses, n'aura jamais que des idées claires et distinctes, et il ne doutera jamais[4]. »

Je dis que cette solution rapide est très-profonde. Quelle est,

[1] *De la Réforme de l'Entendement,* tome II, pag. 290

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, pag. 291.

[4] *Ibid.*, pag. 288, 304.

en effet, la question entre le scepticisme et le dogmatisme? C'est, dira un sceptique, de savoir si la raison humaine est légitime ou non, problème insoluble pour le dogmatisme. Nullement; car un sceptique n'est pas un sophiste; il ne doute pas sans dire pourquoi. Or, qu'est-ce qui conduit un esprit sérieux à douter de la légitimité de la raison? C'est qu'il la croit sujette à des contradictions nécessaires. Mais s'il est prouvé que la contradiction a sa source, non dans les idées, mais dans le défaut d'ordre dans les idées; en d'autres termes, non dans la raison même, mais dans l'homme qui s'en sert mal, je demande si la racine du doute n'est pas détruite et le problème résolu? Quiconque a des idées claires et distinctes, formant une suite exacte et parfaite où la contradiction n'a pas de place, et cherche quelque chose au delà, est un sophiste ou un fou. C'est le cas de dire avec Spinoza : « Il ne faut point chercher des raisons pour les sceptiques, mais des remèdes; des remèdes contre la maladie de l'opiniâtreté [1]. » Spinoza n'est donc pas ébranlé, mais plutôt confirmé dans sa méthode par les arguments du scepticisme, et il conclut en la rappelant d'un seul trait :

« Notre esprit, pour reproduire une image fidèle de la nature, doit donc déduire toutes ses idées de celle qui représente l'origine et la source de la nature entière, afin qu'elle devienne la source et l'origine de toutes nos idées [2]. »

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 303.
[2] *Ibid.*, pag. 288.

II.

IDÉE FONDAMENTALE DE LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA.

De la Substance, — de l'Attribut, — du Mode.

Toute la philosophie de Spinoza devait être et est en effet le développement d'une seule idée, l'idée de l'Infini, du Parfait, ou, comme il dit, de la Substance.

La Substance, c'est l'Être; non pas tel ou tel être, non pas l'être en général, l'être abstrait; mais l'Être absolu, l'Être dans sa plénitude, l'Être qui est tout l'être [1], l'Être hors duquel rien ne peut être ni être conçu.

La Substance a nécessairement des attributs qui caractérisent et expriment son essence; autrement la Substance serait un pur abstrait, un genre, le plus général et par conséquent le plus vide de tous [2]; elle se confondrait avec l'idée vague et confuse d'être pur, universel, sans réalité et sans fond; pensée creuse et stérile, fantôme indécis, ouvrage des sens et de l'imagination épuisée [3].

La Substance est indéterminée, en ce sens que toute détermination est une limite et toute limite une négation [4]; mais

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 302.

[2] *Ethique*, part. 2, Schol. I de la Propos. XL. — Comp. *Ibid.*, part. 4, Préambule.

[3] *Ethique*, part. 2, Schol. I de la Propos. XL.

[4] *Lettres*, tome II, pag. 389, 390, 391.

elle est profondément et nécessairement déterminée, en ce sens qu'elle est réelle et parfaite et possède à ce titre des attributs nécessaires, tellement unis à son essence qu'ils n'en peuvent être séparés et n'en sont pas même distingués en réalité [1]; car ôtez les attributs, vous ôtez l'essence de la Substance, vous ôtez la Substance elle-même.

La Substance, l'Être infini a donc nécessairement des attributs, et chacun de ces attributs exprime à sa manière l'essence de la Substance. Or, cette essence est infinie, et il n'y a que des attributs infinis qui puissent exprimer une essence infinie. Chaque attribut de la Substance est donc nécessairement infini. Mais de quelle infinité? D'une infinité relative et non absolue. Si en effet un attribut de la Substance était absolument infini, il serait donc l'Infini, il serait la Substance elle-même. Or il n'est pas la Substance, mais une manifestation de la Substance, distincte de toute autre manifestation, particulière et déterminée par conséquent; parfaite et infinie en elle-même, mais dans un genre particulier et déterminé d'infinité et de perfection.

Ainsi, la Pensée est un attribut de la Substance; car elle est une manifestation de l'Être. La Pensée est donc infinie. Mais la Pensée n'est pas l'Étendue, qui est aussi une manifestation de l'Être, et, par conséquent, un autre attribut de la Substance. De même, l'Étendue n'est pas la Pensée. La Pensée et l'Étendue sont donc infinies, mais d'une infinité relative; parfaites, mais d'une perfection déterminée : elles sont donc, pour ainsi parler, parfaites et infinies d'une perfection imparfaite et d'une infinité finie.

La Substance seule est l'Infini en soi, le Parfait en soi, l'Être plein et absolu. Or il ne suffit pas que chaque attribut

[1] *Lettres*, tome II, pag. 401.

de la Substance en exprime, par son infinité relative, l'absolue infinité; il faut, pour exprimer absolument une infinité vraiment absolue, non-seulement des attributs infinis, mais une infinité d'attributs infinis. Si un certain nombre, un nombre fini d'attributs infinis, exprimait complétement l'essence de la Substance, cette essence ne serait donc pas infinie et inépuisable; il y aurait en elle une limite, une négation, sinon dans chacune de ses manifestations prise en elle-même, au moins dans sa nature et dans son fond. Or, il implique que le fini trouve sa place dans ce qui est l'Infini même, et que quelque chose de négatif puisse pénétrer dans ce qui est l'absolu positif, l'Être. Ce qui n'est infini que d'une manière déterminée n'exclut pas, mais au contraire implique quelque négation; mais l'infini absolu implique au contraire la négation de toute négation. Tout nombre, si prodigieux qu'on voudra, d'attributs infinis, est donc infiniment éloigné de pouvoir exprimer l'essence infinie de la Substance, et il n'y a qu'une infinité d'attributs infinis qui soit capable de représenter d'une manière adéquate une nature qui n'est pas seulement infinie, mais qui est l'Infini même, l'Infini absolu, l'Infini infiniment infini.

La Substance a donc nécessairement des attributs, une infinité d'attributs, et chacun de ces attributs est infini dans son genre. Or un attribut infini a nécessairement des modes. Que serait-ce en effet que la Pensée sans les idées qui en expriment et en développent l'essence? Que serait-ce que l'Étendue sans les figures qui la déterminent, sans les mouvements qui la diversifient? La Pensée et l'Étendue ne sont point des universaux, des abstraits, des idées vagues et confuses; ce sont des manifestations réelles de l'Être; et l'Être n'est point quelque chose de stérile et de mort, c'est l'activité, c'est la vie. De même donc qu'il faut des attributs pour exprimer l'essence de

la Substance, il faut des modes pour exprimer l'essence des attributs; ôtez les modes de l'attribut, et l'attribut n'est plus; tout comme l'Être cesserait d'être, si les attributs qui expriment son être étaient supposés évanouis.

Les modes sont nécessairement finis, car ils sont multiples; or si chacun d'eux était infini, l'attribut dont ils expriment l'essence n'aurait plus un genre unique et déterminé d'infinité, il serait l'Infini en soi, et non tel ou tel infini; il ne serait plus l'attribut de la Substance, mais la Substance elle-même. Le mode ne peut donc exprimer que d'une manière finie l'infinité relative de l'attribut, comme l'attribut ne peut exprimer que d'une manière relative, quoique infinie, l'absolue infinité de la Substance.

Mais l'attribut est néanmoins infini en lui-même, et l'infinité de son essence doit se faire reconnaître dans ses manifestations. Or, supposez qu'un attribut de la Substance n'eût qu'un certain nombre de modes, cet attribut ne serait pas infini, puisqu'il pourrait être épuisé; il implique, par exemple, qu'un certain nombre d'idées épuise l'essence infinie de la Pensée, qu'une étendue infinie soit exprimée par une certaine grandeur corporelle, si prodigieuse qu'on la suppose.

La Pensée infinie doit donc se développer par une infinité inépuisable d'idées, et l'Étendue infinie ne peut être exprimée dans sa perfection et sa totalité que par une variété infinie de grandeurs, de figures et de mouvements.

Ainsi donc, du sein de la Substance s'écoulent nécessairement une infinité d'attributs, et du sein de chacun de ces attributs s'écoule nécessairement une infinité de modes. Les attributs ne sont pas séparés de la Substance, les modes ne le sont point des attributs. Le rapport de l'attribut à la Substance est le même que celui du mode à l'attribut; tout s'enchaîne sans se confondre, tout se distingue sans se séparer. Une loi com-

mune, une proportion constante, un lien d'absolue nécessité retiennent éternellement distincts et éternellement unis la Substance, l'Attribut et le Mode; et c'est là l'Être, la Réalité, Dieu.

Voilà l'idée-mère de la métaphysique de Spinoza. On ne peut nier que ce vigoureux génie ne l'ait développée avec puissance dans un riche et vaste système, mais il s'y est épuisé et n'a jamais dépassé l'horizon qu'elle lui traçait.

Ce qu'on doit surtout remarquer dans cette première esquisse du système, c'est l'effort de Spinoza pour n'y laisser pénétrer aucun élément empirique, aucune donnée de la conscience et des sens; tout y est strictement rationnel, nécessaire, absolu.

Cette sévérité dans la déduction (à laquelle Spinoza n'a pas toujours été fidèle) lui était imposée par la méthode qu'il avait choisie; elle consiste, comme on l'a vu, à se dégager des impressions passives et confuses des sens, des fausses clartés dont l'imagination nous abuse et nous séduit, pour s'élever, par l'activité interne de la pensée, à la région des idées claires, et pénétrer d'idée en idée jusqu'à l'idée suprême, l'idée de l'Être parfait. Parvenu à ce sommet des intelligibles, le philosophe doit y saisir d'une main ferme les premiers anneaux de la chaîne des êtres, et en parcourir successivement tous les anneaux inférieurs, sans jamais lâcher prise jusqu'à ce que l'ordre entier des choses soit clair à ses yeux.

L'expérience n'a rien à faire ici [1]; elle ne pourrait que troubler de ses ténèbres la pureté de l'intuition intellectuelle et arrêter par la force de ses impressions et la séduction de ses prestiges le progrès de la déduction métaphysique. Comme la dialectique platonicienne, la méthode de Spinoza exclut toute

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 284.

donnée sensible; elle part des idées, poursuit avec les idées, et c'est encore par les idées qu'elle s'achève et s'accomplit [1].

Si Spinoza n'avait pas eu le dessein prémédité de se passer de l'expérience, si, pour ainsi parler, il ne s'était pas mis un bandeau devant les yeux pour n'y point regarder, aurait-il construit le système entier des êtres avec ces trois seuls éléments : la Substance, l'Attribut et le Mode?

Certes, s'il est une réalité immédiatement observable pour l'homme, une réalité dont il ait le sentiment énergique et permanent, c'est la réalité du principe même qui le constitue, la réalité du moi. Cherchez la place du moi dans l'univers de Spinoza; elle n'y est pas, elle n'y peut pas être. Le moi est-il une Substance? Non; car la Substance, c'est l'Être en soi, l'Être absolument infini. Le moi est-il un attribut de la Substance? Pas davantage; car tout attribut est encore infini, bien que d'une infinité relative. Le moi est donc un mode. Mais cela n'est pas soutenable; car le moi a une existence propre et distincte, et, quoique parfaitement un et simple, il contient en soi une infinie variété d'opérations. Le moi serait donc tout au plus une collection de modes: mais une collection est une abstraction, une unité toute mathématique; et le moi est une force réelle, une vivante unité. Le moi est donc banni sans retour de l'univers de Spinoza : c'est en vain que la conscience y réclame sa place; une nécessité logique, inhérente à la nature du système, l'écarte et le chasse tour à tour de tous les degrés de l'existence.

Mais non-seulement Spinoza ne recule pas devant les difficultés que le sens commun oppose à son système, il semble quelquefois les provoquer lui-même et aller au-devant d'elles avec une sincérité et une hardiesse surprenantes.

[1] Comparez Spinoza, *De la Réforme de l'Entendement*, pag. 287, 288, 290; et Platon, *Républ.*, livre VI.

Ainsi, c'est un point fondamental de sa théorie de la Substance, que nous n'en connaissons que deux attributs, savoir : la pensée et l'étendue. Il n'en démontre pas moins avec force que la Substance doit nécessairement renfermer une infinité d'attributs.

C'est se préparer une énorme difficulté [1], et on ne supposera pas sans doute qu'un aussi subtil génie ne l'ait point aperçue. En tout cas, elle n'avait point échappé à la sollicitude affectueuse et pénétrante de Louis Meyer, qui l'avait signalée à Spinoza, entre beaucoup d'autres également graves, dans le secret de l'amitié [2].

Mais Spinoza n'était point homme à sacrifier une nécessité logique à un fait d'observation. C'eût été à ses yeux un dérèglement d'esprit, un renversement de l'ordre des idées et des choses. L'expérience donne ce qui paraît, ce qui arrive, et, en lui faisant la part libérale, ce qui est. La logique donne ce qui doit être. C'est donc à l'expérience à se régler suivant les lois nécessaires que lui impose cette logique toute-puissante qui gouverne l'univers et que la science aspire à réfléchir.

Or rien ne se déduit de l'idée de l'Être, qu'une infinité d'attributs ; et de l'idée des attributs, qu'une infinité de modes.

La Substance renferme donc une infinité d'attributs, quelque petit nombre que nous en connaissions ; et tout ce qui n'est pas la Substance, ou l'attribut ou le mode de la Substance, tout cela, en dépit de la conscience qui proteste, n'est absolument rien et ne peut absolument pas être conçu.

On doit comprendre maintenant qu'il serait inutile d'aller chercher dans Spinoza les preuves qui établissent, qui démontrent son système ; ce serait peine perdue. Quiconque s'épuise

[1] Voir notre chapitre IV.

[2] *Lettres*, tome II, pag. 421. — Comp. *Ibid*, pag 422.

à courir de théorème en théorème pour chercher l'argument capital, la preuve décisive sur laquelle repose le spinozisme, n'en a pas encore le secret. Lorsque Mairan, jeune encore, se passionna pour l'étude de l'*Éthique* et demanda à Malebranche de le guider dans cette périlleuse route, on sait avec quelle insistance, voisine de l'importunité, il pressait l'illustre Père de lui montrer enfin le point faible du spinozisme, l'endroit précis où la rigueur du raisonnement était en défaut, le *paralogisme* contenu dans la démonstration. Malebranche éludait la question et ne pouvait assigner le paralogisme après lequel s'échauffait Mairan. C'est que ce paralogisme n'est pas dans tel ou tel endroit de l'*Éthique*, il est partout. Spinoza disposait d'une puissance de déduction vraiment incomparable, et à bien peu d'exceptions près, chacune de ses propositions, prise en soi, est d'une rigueur parfaite. Ce bourgeois de Rotterdam qui s'enflamma soudain d'une si belle ardeur pour la philosophie, ayant voulu, pour réfuter Spinoza, se mettre à sa place et faire sur lui-même l'épreuve de la force de ses raisonnements, se trouva pris au piége; le tissu de théorèmes où il s'était enfermé volontairement se trouva impénétrable, et il ne put plus s'en dégager [1].

Le système de Spinoza est une vaste conception fondée sur un seul principe qui contient en soi tous les développements que la logique la plus puissante y découvrira. La forme géométrique ne doit point ici faire illusion. Spinoza démontre sa doctrine si l'on veut, mais il la démontre sous la condition de certaines données qui au fond la supposent et la contiennent. C'est un cercle vicieux perpétuel; ou pour mieux dire, au lieu d'une démonstration de son système, Spinoza s'en donne sans cesse à lui-

[1] Voyez Bayle, *Dict. crit.*, art. Spinoza. — Comp. Leibnitz, *Théodicée*.

même le spectacle, et il ne nous en présente, dans son *Éthique* que le régulier développement.

Déjà les premières définitions le contiennent tout entier : c'est que les définitions pour Spinoza ne sont point des conventions verbales, des signes arbitraires, mais l'expression rigoureuse de l'intuition immédiate des êtres réels. Les vrais principes, aux yeux de ce métaphysicien-géomètre, ce ne sont pas les axiomes, lesquels ne donnent que des vérités générales; ce sont les définitions, car les définitions donnent les essences.

Voici les quatre définitions fondamentales :

J'entends par *Substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'aucune autre chose [1].

J'entends par *Attribut* ce que la raison conçoit dans la Substance comme constituant son essence [2].

J'entends par *Mode* les affections de la Substance, ou ce qui est dans autre chose et est conçu par cette même chose [3].

J'entends par *Dieu* un être absolument infini, c'est-à-dire une Substance constituée par une infinité d'attributs infinis dont chacun exprime une essence éternelle et infinie [4].

EXPLICATION. Je dis absolument infini, et non pas infini en son genre; car toute chose qui est infinie seulement en son genre, on en peut nier une infinité d'attributs; mais quant à l'Être absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation, appartient à son essence.

Tout philosophe remarquera l'étroite connexion de ces quatre définitions. Mais il y a un théorème de Spinoza où lui-

[1] *Ethique*, part. 1, Définition III.
[2] Définition IV.
[3] Définition V.
[4] Définition VI.

même les a enchaînées avec une précision et une force singulières ; c'est, dans le *De Deo*, la proposition XVIe, où l'on peut dire que Spinoza est tout entier :

Il est de la nature de la Substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés.

Tennemann reproche à Spinoza de n'avoir pas suffisamment établi cette proposition, et il a bien raison. Mais ce n'est pas là seulement, comme cet habile homme paraît le croire, une proposition très-importante : c'est l'idée même du système ; et, pour emprunter à Spinoza son langage géométrique, c'est le postulat de sa philosophie.

III.

DE DIEU.

Spinoza a consacré toute la première partie de l'*Éthique* à exposer sa théorie de la nature divine. Son premier soin est de démontrer l'impossibilité absolue de la production d'une Substance.

Après avoir rappelé la nature de la Substance [1], il considère tour à tour l'hypothèse de la création ou production d'une substance dans le cas où la substance qui produit et la substance qui est produite auraient des attributs identiques [2], et dans celui où leurs attributs seraient divers [3]. Il réfute successivement ces

[1] *De Dieu*, Propos. I.
[2] *De Dieu*, Propos. II et III.
[3] *Éthique*, part. 1, Propos. IV et V.

deux hypothèses, et conclut en général qu'*une substance ne peut être produite par une autre substance*[1], et plus généralement encore qu'*une substance ne peut absolument pas être produite*[2]. Il est clair, en effet, que si deux substances d'attributs divers n'ont rien de commun, et par suite ne peuvent être cause l'une de l'autre, et s'il ne peut y avoir deux substances d'attributs identiques; il est clair, dis-je, que la production d'une substance par une autre substance est impossible, et déjà implicitement qu'il n'y a qu'une seule substance.

On pourrait croire qu'en établissant cette thèse, le spinozisme a fait un grand pas. Ce serait se méprendre étrangement. La conclusion à laquelle aboutit péniblement Spinoza par l'enchaînement laborieux des six premières propositions de l'*Éthique*, cette conclusion est pour ainsi dire évidente d'elle-même. Traduisez-la, en effet, en langage ordinaire : elle signifie qu'un être qui, par hypothèse, est une Substance, c'est-à-dire existe en soi et par soi, ne peut être produit, c'est-à-dire exister et être conçu par un autre être, ce qui a à peine besoin d'être démontré.

Le langage ici peut faire quelque illusion, et ce n'est pas sans apparence de raison qu'on a reproché à Spinoza d'avoir profité de l'ambiguïté de la langue qu'il s'était faite pour introduire ses doctrines par des voies détournées. Ici, par exemple, à prendre les mots dans le sens ordinaire, il semble qu'il soit démontré que la création est impossible, principe justement cher au panthéisme; tandis qu'au fond, tout ce qui est démontré, c'est que l'Être en soi est nécessairement incréé, vérité incontestable, dont le panthéisme n'a rien à tirer. Mais il ne faut pas croire que Spinoza ait voulu surprendre ses lecteurs, et leur insinuer perfidement des principes qu'il se sentait inca-

[1] *Éthique*, Propos. VI.
[2] Coroll. de la Propos. VI.

pable de démontrer. J'ose dire qu'un tel calcul était infiniment éloigné et de la conviction profonde et passionnée de Spinoza et de sa droiture. Mais s'il ne faut pas lui imputer à crime une ambiguïté qu'il a créée sans le vouloir, elle n'en est pas pour cela moins déplorable. Spinoza ne se servait qu'à regret de la langue vulgaire ; il n'y trouvait pas cette justesse et cette précision si nécessaires à l'ordre des idées. Il se plaint souvent que les langues sont mal faites, qu'elles sont empreintes des préjugés populaires. Par exemple, les mots positifs expriment presque toujours des choses négatives, et les objets les plus positifs et les plus réels sont exprimés par des mots négatifs. « Les objets matériels, dit-il ingénieusement, ayant été nommés les premiers, ont usurpé les mots positifs[1]. » On dirait que Spinoza veut prendre sa revanche contre les préjugés du sens commun en se composant une langue diamétralement opposée à la langue ordinaire. C'est pourquoi l'Être qui existe en soi lui paraît seul digne de porter le nom de Substance; tout ce qui n'a qu'une existence empruntée ne mérite pas ce beau nom.

Il n'y a point là de supercherie, je le répète, mais une réaction excessive contre le langage ordinaire, aussi innocente dans l'intention de Spinoza que déplorable dans ses suites.

Spinoza a établi qu'une Substance ne peut être produite ou créée par une autre Substance. Est-ce à dire qu'il n'y ait qu'une seule Substance? Cela n'est point encore démontré. Car, de ce que la Substance est de sa nature incréée, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse y avoir plusieurs substances, mais seulement que, s'il en existe en effet plusieurs, elles sont toutes incréées et, à ce titre, indépendantes l'une de l'autre. D'ailleurs on ne sait pas encore s'il existe une Substance. Il faut donc, pour établir l'unicité de la Substance, démontrer deux choses : premièrement, qu'il y a

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 307.

une Substance ; secondement, qu'il ne peut y en avoir qu'une seule.

Rien au monde ne pouvait moins embarrasser Spinoza que la démonstration de l'existence de la Substance, c'est-à-dire de l'existence de Dieu. On l'a accusé à grand bruit d'athéisme et d'impiété ; mais répéter avec passion une accusation injuste, sans prendre la peine de la vérifier ni même de la comprendre, est-ce en changer le caractère ? La vérité est que jamais homme n'a cru en Dieu d'une foi plus profonde, d'une âme plus sincère que Spinoza. Otez-lui Dieu, vous lui ôtez son système, c'est-à-dire sa pensée, sa vie.

Voici sa démonstration proprement dite : « *Propos.* XI. *Dieu, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement.*

» *Démonstr.* Si vous niez Dieu, concevez, s'il est possible, que Dieu n'existe pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence. Mais cela est absurde. Donc Dieu existe nécessairement. C. Q. F. D. »

Il est aisé de reconnaître là le syllogisme célèbre de Leibnitz [1], qui n'est que l'argument cartésien simplifié [2]. Descartes ne l'avait point inventé, mais emprunté, sans s'en rendre bien compte,

[1] Je le cite pour faciliter le rapprochement : « Ens ex cujus essentia » sequitur existentia, si est possibile, id est, si habet essentiam, existit » (est axioma identicum demonstratione non indigens). Atqui, Deus est » ens ex cujus essentia sequitur existentia (est definitio). Ergo, si Deus » est possibilis, existit. » Leibnitz, *Lettre à Bierling.*

[2] Je cite également le syllogisme de Descartes : « Dire que quel- » que attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, » c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose et » qu'on est assuré qu'il est en elle.

» Or est-il que l'existence nécessaire est contenue dans la nature ou » dans le concept de Dieu.

» Donc il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu, ou » que Dieu existe. » (Descartes, *Réponses aux secondes Objections.*)

à la tradition scolastique dont les jésuites l'avaient nourri[1], et nul doute que cette tradition elle-même n'eût sa source première dans Platon.

Mais il ne faut pas croire que Spinoza ait attribué à sa démonstration plus d'importance qu'il ne convient. Comme Platon, comme Saint Anselme, comme Descartes et Leibnitz, et tous les philosophes qui ont admis l'argument *a priori*, il savait qu'un syllogisme éclaircit et résume une croyance, mais ne la fonde pas. Il y a quelque chose de plus fort que tous les syllogismes, je veux dire l'élan irrésistible d'une âme bien faite vers Dieu, et c'est une belle parole que celle d'Hemsterhuis : « Un seul soupir de l'âme qui se manifeste de temps en temps vers le meilleur, le futur et le parfait, est une démonstration plus que géométrique de la Divinité[2]. »

Spinoza n'aurait point désavoué cette forte et haute pensée. Ce grand logicien n'a pas méconnu, cette fois au moins, les limites de la logique ; et il savait que l'existence de Dieu, avant d'être une conclusion, est un acte de foi de l'intelligence. Pour Spinoza, une âme philosophique est celle où l'idée de Dieu domine sans partage et gouverne en maîtresse absolue les pensées et les désirs. Une telle âme ne peut point douter de l'existence de Dieu, car pour elle tout la contient et la suppose. Ce qui rend l'existence de Dieu incertaine aux âmes vulgaires, c'est que l'idée de Dieu est obscurcie en elles par les ténèbres des sens. Ce flot d'images et d'impressions qui les assaille et les emporte au gré du hasard ne leur permet pas de prendre possession d'elles-mêmes et de se fonder dans les idées. A ces intelligences obscurcies, il

[1] Voy. saint Anselme, *Proslogium*, cap. 2 ; — Saint Thomas, *Summ. Theolog.*, pars 1, quæst. 2, art 1. — *Contra gentil* I, 10. — Duns Scott, *Opp.*, tome V, pars 1, dist. 2, quæst. 2. — Saint Bonaventure, *Opusc.*, p. 712. — Albertus Magnus, *Summa theolog.*, pars 1, tract. 3, quæst. 17.

[2] *Aristée*, pag. 168.

faut la lumière des démonstrations. Les âmes philosophiques n'en ont pas besoin : tout mode est pour elles la manifestation d'un attribut infini, qui manifeste lui-même une Substance infinie ; de façon que, si cette Substance n'existait pas, il n'y aurait rien. Aller du mode à l'attribut et de l'attribut à la Substance, revenir de la Substance à ses attributs et de ses attributs aux modes qui les manifestent, monter et redescendre sans cesse cette échelle sans se séparer un instant de ce qui en soutient tous les degrés, voilà le mouvement naturel d'une âme philosophique. Dieu est donc la condition immédiate de toute existence réelle, de toute pensée distincte. Quiconque pense, pense Dieu ; quiconque affirme, affirme Dieu.

L'athéisme n'existe pas ; celui qui déclare qu'il doute de l'existence de Dieu n'en a dans la bouche que le nom [1]. On peut vivre dans l'oubli de Dieu, mais on ne peut penser à Dieu et à la fois nier Dieu ; ce serait penser hors des conditions de la pensée.

Prouver l'existence de Dieu, c'est ramener une âme à elle-même, c'est y ranimer une idée pour un temps évanouie ; c'est guérir une intelligence malade ; et Spinoza pense, comme Platon, que l'athéisme est une maladie de l'âme, plutôt qu'une erreur de l'intelligence.

Spinoza abonde en fortes paroles sur l'incontestable certitude de l'existence de Dieu. Personne n'a développé avec plus de hardiesse et de confiance l'argument célèbre qui déduit l'existence réelle de Dieu de l'idée de sa perfection [2].

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 292, note 2. — Comp. *Ethique*, part. I, Scholie 2 de la Propos. VIII.

[2] Spinoza n'admettait pas l'argument *a posteriori*, je veux dire celui qui est fondé sur l'impossibilité d'un progrès à l'infini de causes secondes. On comprend bien que Spinoza ne pouvait pas reconnaître pour solide une preuve diamétralement opposée à un des principes fondamentaux de sa philosophie (voyez *Ethique*, part. I, Propos. XVIII). Mais non-seulement

« La perfection, dit-il [1], n'ôte pas l'existence, elle la fonde. C'est l'imperfection qui la détruit ; et il n'y a pas d'existence dont nous puissions être plus certains que de celle d'un être absolument infini ou parfait, savoir, Dieu ; car son essence excluant toute imperfection, et enveloppant, au contraire, la perfection absolue, toute espèce de doute sur son existence disparaît ; et il suffit de quelque attention pour reconnaître que la certitude qu'on en possède est la plus haute certitude [2].

Spinoza ne veut pas de l'argument *a posteriori* pour son propre compte, il ne veut pas qu'Aristote l'ait adopté. Voici un passage curieux d'une lettre à Louis Meyer :

« Je veux noter en passant que les nouveaux péripatéticiens ont mal » compris, à mon avis, la démonstration que donnaient les anciens dis» ciples d'Aristote de l'existence de Dieu. La voici, en effet, telle que je » la trouve dans un juif nommé Rabbi Ghasdaj : Si l'on suppose un pro» grès de causes à l'infini, toutes les choses qui existent seront des choses » causées. Or, nulle chose causée n'existe nécessairement par la seule force » de sa nature. Il n'y a donc dans la nature aucun être à l'essence du» quel il appartienne d'exister nécessairement. Mais cette conséquence » est absurde. Donc le principe l'est aussi. — On voit que la force de cet » argument n'est pas dans l'impossibilité d'un infini actuel ou d'un pro» grès de causes à l'infini. Elle consiste dans l'absurdité qu'il y a à sup» poser que les choses qui n'existent pas nécessairement de leur nature » ne soient pas déterminées à l'existence par un être qui existe nécessai» rement. » (*Lettres*, XV, pag. 363.)

A la vérité, Spinoza dit quelque part qu'il va prouver l'existence de Dieu *a posteriori ;* mais voici sa démonstration (*Ethique, de Dieu*, Propos. XI) : « Pouvoir ne pas exister, c'est évidemment une impuissance, et c'est une puissance, au contraire, que de pouvoir exister. Si donc l'ensemble des choses qui ont déjà l'existence ne comprend que des êtres finis, il s'ensuit que des êtres finis sont plus puissants que l'être absolument infini, ce qui est, de soi, parfaitement absurde. Il faut donc de deux choses l'une, ou qu'il n'existe rien, ou, s'il existe quelque chose, que l'être absolument infini existe aussi. Or nous existons, nous, ou bien en nous-mêmes, ou bien en un autre être qui existe nécessairement. Donc, l'être absolument infini, en d'autres termes, Dieu existe nécessairement. » Chacun reconnaît là la preuve *a priori* sous une de ses formes les plus hardies, les plus paradoxales.

[1] *Ethique, de Dieu*, Schol. de la Propos. XI.

[2] On pense involontairement au beau passage de Bossuet : « L'impie

En un autre endroit, Spinoza résume cette haute preuve d'un seul trait rapide et profond : « Si Dieu n'existait pas, la pensée pourrait concevoir plus que la nature ne saurait fournir [1]. »

Il est prouvé qu'il existe une Substance; mais en peut-il exister plus d'une? Spinoza prouve très-solidement que cela est impossible.

Il ne peut exister, dit-il, et on ne peut concevoir aucune autre substance que Dieu [2]. En effet, Dieu est l'être absolument infini, duquel on ne peut exclure aucun attribut exprimant l'essence d'une substance [3], et il existe nécessairement [4]. Si donc il existait une autre substance que Dieu, elle devrait se développer par quelqu'un des attributs de Dieu, et de cette façon il y aurait deux substances de même attribut, ce qui est absurde [5]. Par conséquent, il ne peut exister aucune

demande : Pourquoi Dieu est-il? Je lui réponds : Pourquoi Dieu ne serait-il pas? Est-ce à cause qu'il est parfait, et la perfection est-elle un obstacle à l'être? Erreur insensée! au contraire, la perfection est la raison d'être... Mon âme, âme raisonnable, mais dont la raison est si faible, pourquoi veux-tu être et que Dieu ne soit pas? Hélas! vaux-tu mieux que Dieu? Ame faible, âme ignorante, dévoyée, pleine d'erreurs et d'incertitudes dans ton intelligence, pleine, dans ta volonté, de faiblesse, d'égarement, de corruption, de mauvais désirs, faut-il que tu sois, et que la certitude, la compréhension, la pleine connaissance de la vérité et l'amour immuable de la justice et de la droiture ne soit pas?

(*Élévations*, 1re semaine, Élév. I.)

[1] *De la Réforme de l'Ent.*, tome II, page 302. — Il est curieux de voir Oldenburg adresser à Spinoza, contre la preuve *a priori* de l'existence de Dieu, les mêmes objections que Gaunilon élevait contre saint Anselme, et que Gassendi renouvela plus tard contre Descartes. — Comp. Oldenburg, *Lettres à Spinoza*, page 234. — Gaunilon, *Liber pro insipiente*, dans saint Anselme, Opp. Ed. dom Gerberon. — Gassendi, *Objections cinquièmes* contre les *Méditations*.

[2] *Ethique, de Dieu*, Propos. XIV.

[3] Par la Définition VI.

[4] Par la Propos. XI.

[5] Par la Propos. V.

autre substance que Dieu, et on n'en peut concevoir aucune autre : car, si on pouvait la concevoir, on la concevrait nécessairement comme existante, ce qui est absurde (par la première partie de cette démonstration). Donc aucune autre substance que Dieu ne peut exister ni se concevoir.

A coup sûr, cette démonstration est d'une rigueur parfaite, et on ne peut pas mieux prouver qu'il n'existe qu'une Substance unique, ce qui veut dire, dans la langue de Spinoza, qu'il n'y a qu'un seul Dieu. Mais regardez au corollaire de cette proposition incontestable. Voici ce que Spinoza en prétend déduire : c'est que la chose étendue et la chose pensante sont des attributs de Dieu ou des affections des attributs de Dieu; en d'autres termes, que les corps et les âmes sont de purs modes dont Dieu est la substance.

Il faut avouer que le passage est un peu brusque de cette proposition : Il n'y a qu'une seule Substance, qui, traduite en langage ordinaire, veut dire : Il n'y a qu'un seul Dieu; à celle-ci : Tout ce qui est, est un attribut ou un mode de Dieu. De quel droit Spinoza peut-il franchir cette distance infinie ?

Plus d'un esprit sérieux, déconcerté par ce mouvement imprévu et en apparence déréglé de la déduction, pourrait croire ici, ou bien que Spinoza raisonne mal et tombe dans quelque erreur logique, ou bien qu'il profite de l'ambiguïté du mot substance pour introduire le panthéisme à la faveur d'un malentendu.

Rien de tout cela n'est fondé. Spinoza n'est point un sophiste, c'est un esprit parfaitement sincère et profondément convaincu. Spinoza raisonne avec une rigueur parfaite; mais il raisonne sur cette donnée primitive : il n'y a que trois formes possibles de l'existence, la Substance (c'est-à-dire l'Être en soi), l'attribut, le mode. Ce sont là ses définitions, c'est-à-dire ses principes; il s'y appuie avec confiance, et, en un sens, il en a le droit.

Or il a été démontré que la Substance existe et qu'elle est unique. Il suit de là rigoureusement que tout ce qui n'est pas la Substance en est un attribut ou un mode. Et comme il est clair que l'âme humaine, par exemple, et le corps humain ne sont pas des Substances, des Êtres parfaits, c'est une nécessité absolue que l'âme et le corps soient des attributs ou des modes de la Substance.

Il est donc très-certain que Spinoza raisonne juste, et que l'exactitude de ses déductions est aussi incontestable que la sincérité de sa croyance. Mais, qu'est-ce à dire? s'ensuit-il que Spinoza démontre en effet que l'âme humaine et le corps humain, que les âmes et les corps en général soient de purs modes de la Substance divine? Il s'en faut infiniment. Et d'abord il y a ici une question de mots qu'il faut éclaircir. Dans la langue de Spinoza, Substance veut dire Dieu. Lors donc que Spinoza prétend que l'âme et le corps ne sont point des substances, cela signifie tout simplement que l'âme et le corps ne sont pas des dieux. Ce ne sont pas non plus des attributs de Dieu, personne ne le contestera. Donc, dit Spinoza, ce sont des modes, des affections de la nature divine. Mais que signifie ce langage? Qu'entendez-vous par mode? ce qui existe en une autre chose et est conçu par cette chose, c'est-à-dire ce qui n'existe pas en soi et n'est pas conçu par soi. A ce compte, je veux bien convenir avec vous que l'âme humaine est un mode, par où j'entends que l'âme humaine n'existe pas en soi et par soi. J'irai même jusqu'à dire comme vous que l'âme humaine est un mode de Dieu, entendant par là qu'elle existe en Dieu et est conçue par Dieu. Mais qu'y gagnera votre système? De ce que l'âme humaine n'est pas Dieu, de ce qu'elle tient son être de Dieu, et en ce sens existe en Dieu, s'ensuit-il que l'âme humaine n'ait pas en soi un principe d'activité et d'individualité qui lui donne une existence distincte, durable, et jusqu'à un certain point indépendante? S'ensuit-il que l'âme humaine, qui

se sent une et vivante, soit une pure collection de modes, et ne possède que cette existence abstraite et diffuse, seule concevable dans une collection ?

Il est clair que toute la puissance déductive de Spinoza est incapable d'aller jusque-là. Je reviens donc toujours à cette conclusion : Spinoza ne démontre pas sa doctrine, il la développe.

IV.

DE LA NATURE DE DIEU.

De l'Étendue divine. — De la Pensée divine. — De la Liberté divine.

Dieu, c'est la Substance : en d'autres termes, l'Être en soi et par soi, l'Être parfait.

L'Être parfait est nécessairement infini [1]; car d'abord, à titre de Substance unique, rien n'existe hors de lui qui le puisse limiter [2]; et, de plus, il est de la nature de la Substance, de l'Être véritable, de posséder l'infinité [3]. Le fini, en effet, n'étant au fond que la négation partielle de l'existence d'une nature donnée, et l'infini l'absolue affirmation de cette existence, de cela seul que la Substance existé, il s'ensuit qu'elle doit être infinie [4]. La Substance infinie possède nécessairement une infinité d'attri-

[1] *Ethique, de Dieu*, Propos. VIII.
[2] *Ibid*, Propos. XV.
[3] *Ibid.*, Démonstr. de la Propos. VIII.
[4] *Ibid.*, Schol. I de la Propos. VIII.

buts ; car, suivant qu'une chose a plus de réalité ou d'être, un plus grand nombre d'attributs lui appartiennent [1]. L'être de la Substance étant infini, il est donc nécessaire qu'il s'exprime par une infinité d'attributs ; autrement les attributs de la Substance tomberaient sous la condition du nombre, du degré, du plus et du moins, tandis que son être n'y tomberait pas, ce qui est contradictoire.

Nous savons donc de science certaine et par la plus claire intuition que Dieu se développe en une infinité d'attributs qui expriment, chacun à sa manière, l'absolue infinité de son être ; et cependant, chose au premier abord inconcevable, nous n'en connaissons véritablement que deux, savoir, l'Étendue et la Pensée. De sorte qu'après avoir dit : Dieu est, il est l'Étendue, il est la Pensée, notre science positive de Dieu est épuisée. L'homme peut approfondir à l'infini cette triple connaissance, mais il est dans une impuissance éternelle d'y rien ajouter, et mille générations de philosophes se consumeraient en vain pour dépasser d'une ligne ce cercle fatal où nous enferme l'irrévocable condition de notre nature.

Aux esprits superficiels notre science de Dieu paraît infiniment plus riche. Nous pouvons dire, en effet, que Dieu possède l'éternité, l'immutabilité, l'activité, la causalité, la puissance, et ainsi de suite.

Mais l'éternité de la Substance, c'est son existence elle-même, en tant qu'elle résulte de son essence [2] ; car il est clair qu'une telle existence ne peut s'étendre dans la durée [3], bien que l'on conçoive la durée sans commencement ni fin [4]. « Il n'y a , dit

[1] *Ethique, de Dieu*, Propos. IX.
[2] *De Dieu*, Propos. XIX.
[3] *Ethique*, part. 1, Explication de la Définition VIII.
[4] Sur le rapport de l'Éternité à la durée, voyez une fort belle lettre de Spinoza à Louis Meyer, tome II, pag. 357 et suiv. — Comp. Plotin, *Ennéades*, III, livre 7.

Spinoza, que l'existence des modes qui tombe dans la durée; celle de la Substance est dans l'Éternité, je veux dire qu'elle consiste dans une possession infinie de l'être (*essendi*). »

L'immutabilité de la Substance, ce n'est encore que la Substance elle-même, en tant que son existence et son essence sont une seule et même chose; d'où il suit que si la Substance subissait quelque altération dans son existence, elle la subirait aussi dans son essence; ce qui implique [1].

L'Activité, la Causalité, la Puissance de Dieu, c'est tout un, et tout cela c'est toujours son essence [2]. De la seule nécessité de l'essence divine, il résulte en effet que Dieu est cause de soi [3] et de toutes choses [4]. Donc la puissance de Dieu, par laquelle toutes choses existent et agissent, est l'essence même de Dieu.

Il suit de là que notre science de la Nature divine, suivant Spinoza, est contenue tout entière dans ces trois propositions :

Dieu est l'Existence absolue, ou, ce qui est la même chose, l'Activité ou la Liberté absolues [5].

Dieu est l'Étendue absolue.

Dieu est la Pensée absolue.

Ce n'est point chose aisée que de bien entendre Spinoza sur ces trois grands objets, l'Essence, l'Étendue et la Pensée de la Substance.

Si l'essence de Dieu, prise en soi, s'exprime, se développe

[1] *De Dieu*, Coroll. II de la Propos. XX.

[2] *Éthique*, part. 1, Propos. XXXIV.

[3] Par la Propos. XI, part. 1.

[4] Par la Propos XVI, part. 1, et son Coroll.

[5] Pour l'identité de l'Activité et de la Liberté, voyez *Éthique*, part. 1, Défin. VII, et Propos. XVII, avec ses Coroll. et son Schol.

par une infinité d'attributs, et, d'un autre côté, si nous ne pouvons connaître positivement que deux de ces attributs, l'Étendue et la Pensée, nous ne connaissons donc qu'infiniment peu l'essence de Dieu, et cette connaissance misérable s'évanouit et s'efface entièrement devant l'idéal d'une connaissance pleine et absolue, d'une connaissance véritable de l'essence divine.

Ce n'est point ainsi que Spinoza entend les choses. Il convient que nous ne connaissons qu'infiniment peu les attributs de la Substance infinie, puisque nous n'en pouvons atteindre qu'un certain nombre, et qu'elle en possède un nombre innombrable, une infinité. Mais il soutient que nous concevons parfaitement, que nous comprenons dans son fond, que nous connaissons enfin d'une connaissance adéquate l'essence de la Substance [1]. Comment, en effet, savons-nous que la Substance à une infinité d'attributs? Parce que nous voyons clairement et distinctement son essence, qui les contient. A quelle condition mesurons-nous la différence infinie qui sépare notre science des attributs de Dieu de l'idéal de cette science? A condition de comprendre qu'il y a un idéal, c'est-à-dire à condition de comprendre que l'essence de Dieu enveloppe une infinité d'attributs; c'est-à-dire enfin à condition de comprendre cette essence. Oui, il existe un abîme entre le néant que nous sommes et l'Être que nous contemplons. Cet abîme infini confond et accable notre nature; mais elle se relève en le mesurant.

Si nous avons une connaissance adéquate de l'Essence de Dieu, aussi bien que de l'Étendue et de la Pensée divines, il est donc possible de définir la nature de ces trois choses et d'en marquer les rapports; mais c'est ici qu'il est surtout difficile et nécessaire d'aller au fond de la doctrine de Spinoza.

Spinoza déclare positivement que Dieu est absolument indi-

[1] *De l'Ame*, Propos. XLVII.

visible, aussi bien dans ses attributs que dans son essence [1]; d'où il suit évidemment, et c'est encore sa doctrine très-positive et très-expresse [2], que Dieu est incorporel.

Or, si Dieu pris en soi ne souffre aucune limite corporelle, il doit être également pur de toute limitation intellectuelle. Supposer en Dieu un entendement et une volonté, même infinis, ce n'est pas moins absurde que d'y supposer du mouvement; dans les deux cas on dégrade également la majesté de la nature divine [3]. L'entendement, en effet, et la volonté, même infinis, sont des modes de la Pensée [4], comme le mouvement et la figure sont des modes de l'Étendue. Dieu, en soi, n'a donc ni corps, ni entendement, ni volonté [5].

La science de Dieu, suivant Spinoza, aboutit donc à ce triple résultat, qui ressemble fort à une triple antinomie :

Dieu est étendu, et toutefois incorporel.

Dieu pense, et il n'a pas d'entendement.

Dieu est actif et libre, et il n'a pas de volonté.

§ Ier.

De l'Étendue de Dieu.

L'Étendue est un attribut de Dieu [6]; en effet l'Étendue est infinie, et ce qui est infini ne peut être que Dieu ou un attribut de Dieu.

[1] *De Dieu*, Propos. XII et XIII.

[2] *Ethique*, part. 1, Schol. de la Propos. XV. — Voyez aussi *Lettre à Oldenburg*, tome II, pag. 339.

[3] *Ethique*, part. 1, Schol. de la Propos. XXXII.

[4] *De Dieu*, Propos. XXXI.

[5] Voyez le Schol. de la Propos. XVII, part. 1.

[6] *Ethique*, part. 2, Propos. I et II.

L'Étendue est infinie ; car, essayez de limiter l'Étendue, avec quoi la limitez-vous ? avec elle-même. En réalité, concevoir l'Étendue limitée, ce n'est plus concevoir l'Étendue, mais un de ses modes, c'est-à-dire un corps : l'Étendue réelle, distincte des corps, prise en soi dans sa plénuitude et sa perfection, est parfaitement positive, c'est-à-dire sans négation, c'est-à-dire sans limitation.

L'Étendue n'est donc pas un mode, puisque tout mode est fini de sa nature. D'un autre côté l'Étendue, quoique infinie, n'est pas l'Infini, l'Infini absolu ; car elle ne contient qu'un genre précis de perfection, et l'Infini absolu les contient tous. L'Étendue est donc une perfection déterminée contenue dans l'absolue Perfection, une infinité relative, qui exprime à sa manière l'absolue Infinité; en d'autres termes, un attribut de Dieu.

Nous savons d'ailleurs que les corps, comme tout ce qui est, sont en Dieu et par Dieu [1]. Mais à quel titre et comment en est-il ainsi ? C'est que les corps ne sont pas des substances, mais des modes, lesquels enveloppent le concept de l'étendue. Chaque corps exprime donc d'une manière finie l'infinité et la perfection de l'étendue, qui exprime elle-même, d'une manière relative (quoique infinie), l'absolue perfection de la Substance [2].

Entre Dieu, pris en soi, dans la plénitude absolue de son essence, et les corps, pris en eux-mêmes dans la limitation nécessaire de leur nature, l'Étendue est une sorte d'intermédiaire, infinie relativement aux corps, finie (en tant que détermination de l'Être) relativement à la Substance divine.

Mais il ne faut pas croire que l'Étendue soit séparée ni même distinguée de la Substance autrement que d'une distinction

[1] *De Dieu,* Propos. XV.

[2] *De l'Ame,* Démonstr. des Propos. I et II.

toute logique. Spinoza dit nettement et résolument que l'Étendue infinie c'est Dieu même ; en termes plus significatifs encore, que Dieu est une chose étendue (*Deus est res extensa*).

Mais Dieu est en même temps indivisible, non-seulement dans le fond de son essence [1] non encore manifestée, mais dans toutes les manifestations immédiates de cette essence, dans tous les attributs [2] qui l'expriment et la développent.

Spinoza donne une simple et belle démonstration de l'indivisibilité divine [3]. Si la substance infinie était divisible, les parties qu'on obtiendrait en la divisant retiendraient ou non la nature de la substance. Dans le premier cas, on aurait plusieurs substances de même nature, ce qui est absurde [4] (ou même plusieurs Dieux, ce qui est plus absurde encore) ; dans le second cas, la Substance, une fois divisée, perdrait sa nature, c'est-à-dire cesserait d'être.

Le résultat de cette double démonstration, c'est que Dieu est à la fois étendu et indivisible. Spinoza n'était pas homme à se faire illusion sur cette énorme difficulté (à nos yeux insoluble) de sa doctrine. Mais il faut reconnaître qu'il l'a abordée avec franchise.

Tout s'explique, à l'en croire, par la distinction de l'étendue finie, qui est proprement le corps, et de l'Étendue infinie, qui seule convient à la nature de Dieu.

Dire que Dieu est étendu, ce n'est pas dire que Dieu ait longueur, largeur et profondeur, et se termine par une figure. Car alors Dieu serait un corps, c'est-à-dire un être fini ; ce qui est,

[1] *Ethique*, part. 1, Propos. XIII.

[2] *De Dieu*, Propos. XII.

[3] *De Dieu*, Démonstr. de la Propos. XIII.

[4] Par la Propos. V. — Deux substances de même nature, pour Spinoza, ne sont pas moins impossibles que, pour Leibnitz, deux indiscernables.

suivant Spinoza, l'imagination la plus grossière et la plus absurde qui se puisse concevoir [1]. Dieu n'est pas telle ou telle étendue divisible et mobile, mais l'Étendue en soi, l'immobile et indivisible Immensité.

L'opinion de Spinoza, par cet endroit, se rapproche beaucoup de la célèbre doctrine de Newton, soutenue par Samuel Clarke, avec un zèle aussi ardent qu'inutile, contre la dialectique accablante de Leibnitz :

Newton disait de Dieu : ***Non est duratio et spatium, sed durat et adest; et existendo semper et ubique, spatium et durationem constituit*** [2].

Spinoza n'eût certainement pas désavoué cette pensée ; et Leibnitz le savait bien, lui qui serrait Clarke de si près sur ce point délicat, et lui montrait du doigt le panthéisme à l'extrémité de sa doctrine. Quand on donne, en effet, à l'espace une réalité distincte et absolue, que répondre à Spinoza qui vient vous dire : L'espace existe, et il est infini. Ce qui est infini est parfait dans son genre ; ce qui est parfait ne peut être que Dieu lui-même ou une manifestation immédiate de sa Perfection.

Mais il est juste et nécessaire de signaler ici, entre l'opinion des newtoniens et celle de Spinoza, une différence capitale. Pour Newton l'espace pur, l'immensité, est distincte des corps, non pas d'une distinction tout idéale, mais d'une effective et réelle distinction. Les corps se meuvent dans l'espace ; mais

[1] *De Dieu*, Schol. de la Propos. XV.

[2] *Newton, Principia*, Schol. gener. sub finem. Voici le morceau tout entier :

« *Deus æternus est et infinitus, omnipotens et omnisciens; id est, durat ab æterno in æternum, et adest ab infinito in infinitum; omnia regit et omnia cognoscit, quæ fiunt aut fieri possunt. Non est æternitas vel infinitas; non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper et adest ubique; et existendo semper et ubique, durationem et spatium, æternitatem et infinitatem constituit.* »

ôtez les corps et leurs mouvements, l'espace demeure. Pour Spinoza, les corps sont les modes de l'Étendue infinie, de l'Espace pur, de l'Immensité divine, peu importe le nom. Ils sont donc distincts de l'Étendue, mais ils n'en sont pas séparés ni séparables. Cette union est si forte que Spinoza dit quelque part : « Qu'un seul corps vienne à être anéanti, l'Étendue infinie périt avec lui [1]. »

Chose singulière ! l'Espace et le Temps, qui, par une coïncidence fort naturelle, ont toujours, dans les Écoles philosophiques, subi la même fortune, réduits par Aristote, par Leibnitz, à de simples rapports des êtres, par Kant à des formes de la sensibilité, élevés par les newtoniens et les Écossais au rang de réalités absolues, mais qui toujours, reconnus ou niés, diminués ou agrandis dans le degré et le caractère de leur être, ont partagé un sort commun ; l'Espace et le Temps, dis-je, jouent un rôle infiniment différent dans la philosophie de Spinoza.

L'Espace est infini, réel ; il est la substance des corps, il est Dieu lui-même en tant qu'étendu. Le Temps et la Durée, au contraire, simples conceptions de la pensée, moins encore, pures formes de l'imagination [2], ne sont point infinis ; mais indéfinis. Le Temps même n'est point indéfini ; car, pour Spinoza, il n'est qu'une détermination de la Durée [3] ; la Durée n'est point séparée des choses qui durent, elle est l'ordre de leur mouvement. À son plus haut degré, prise dans sa totalité indéfinie, elle représente l'écoulement éternel des modes de la substance. N'ayant pas commencé et ne pouvant finir, elle imite l'Éternité dans un effort perpétuel et une perpétuelle impuissance à l'égaler [4].

[1] *Lettre à Oldenburg,* tome II, pag. 329.
[2] *Lettre à Meyer*, tome II, page 360.
[3] *Ibid.*, page 361.
[4] *Ibid.*, page 359.

Spinoza, qui réduit ainsi la Durée à un ordre de succession dans les mouvements, aurait dû examiner plus attentivement si l'Étendue est autre chose en soi qu'un ordre de coexistence dans les composés. Il démontre, avec une force singulière, que l'Étendue infinie ne peut être, en tant qu'infinie, qu'une forme de l'existence divine ; mais cela suppose démontré que l'Étendue est distincte des corps et qu'elle existe en soi d'une existence propre et absolue. Or nulle part Spinoza n'a donné ni même essayé cette démonstration.

C'est ici que se découvre, par un point capital, l'éducation cartésienne de Spinoza. Comme Descartes, comme Malebranche, il ne voyait dans les corps que des modalités de l'étendue. Les corps ne sont point des êtres distincts, ils ne se composent point de parties effectives et réelles, séparées ou du moins séparables par des intervalles vides, comme les atomes de Démocrite et de Newton. Le vide est une chimère absurde enfantée par l'imagination prise au dépourvu ; tout est plein [1], car là où il y a de l'étendue, et il y en a partout, il y a aussi des corps ; que les sens les aperçoivent ou non, peu importe, c'est une question qui ne les regarde pas. Se servir, en pareil cas, de l'imagination, c'est, dit Spinoza, vouloir faire servir l'imagination à nous rendre déraisonnables [2]. Les corps sont donc de purs phénomènes, de simples déterminations de l'Espace pur, des manifestations fugitives d'un fond qui seul est durable et subsistant. Cet invisible fond, c'est l'Étendue. L'Étendue est donc réelle comme les corps, et infiniment plus réelle encore. Réelle et infinie, l'Étendue manifeste Dieu, elle est Dieu même.

Reste une dernière difficulté.

[1] *De Dieu,* Schol. de la Propos. XV.

[2] *Ethique,* I, Propos XV, Schol.

On dira qu'il est possible de concevoir l'Étendue comme divisée en deux parties, et on demandera si chacune de ces parties sera finie ou infinie. Dans le premier cas, l'infini se composera de deux parties finies, ce qui est absurde. Dans le second cas, on aura un infini double d'un autre infini, ce qui est également absurde.

Spinoza répond en niant positivement que l'Étendue puisse se concevoir comme divisée, autrement que par un acte de l'imagination ; mais, par la Raison, cela est impossible. L'Étendue est essentiellement une ; elle ne se compose point de parties, pas plus qu'une ligne géométrique ne se compose d'un certain nombre de points : concevoir l'Étendue divisée, c'est donc en détruire l'essence, c'est en contredire la notion. Mais supposons l'Étendue divisée ; on demande si chaque partie sera infinie? Oui, sans doute, mais d'une infinité appropriée à sa nature, d'une infinité partielle. On se récrie en entendant parler d'un infini plus grand qu'un autre infini ; c'est qu'on n'a pas assez approfondi la nature de l'infini.

Il y a trois degrés dans l'infinité [1]. Au premier degré on doit placer ce qui est absolument infini par la vertu de son essence, c'est-à-dire ce qui est l'Infini même, Dieu. Au second degré se trouvent des infinis relatifs et déterminés, qui ne sont point infinis par la force de leur essence, mais par celle de la Cause qui les produit ; par exemple, la Pensée et l'Étendue infinies. Enfin, il y a encore une espèce inférieure de choses infinies, celles qui ont des limites, mais dont les parties ne peuvent être égalées ni déterminées par aucun nombre, quoique l'on sache le maximum ou le minimum où ces parties sont comprises ; par exemple, une ligne finie a un nombre fini de points ; une durée finie comprend une infinité d'instants. L'infini absolu n'a absolu-

[1] Voyez toute la lettre XV à Louis Meyer.

ment aucune limite, aucune détermination. L'infini relatif est illimité, mais en même temps déterminé dans son être. L'infini du troisième degré est à la fois déterminé et limité dans son être ; il n'est illimité que dans ses parties.

Sans doute ce qui est absolument infini n'a aucune proportion numérique avec quoi que ce puisse être ; mais il ne s'ensuit pas qu'il répugne à la nature de l'infini pris en général, qu'un infini soit plus élevé et même plus grand qu'un autre infini. Ainsi, l'on peut fort bien dire que l'Étendue, toute infinie qu'elle est, est infiniment moins infinie que la Substance ; et qu'une sphère d'étendue, infinie en un sens par l'infinité de ses parties, est infiniment moins grande que l'Étendue, qui l'est infiniment moins que la Substance. Pourquoi donc ne serait-il pas permis de dire qu'une moitié de l'Étendue infinie est infinie en un sens, et cependant deux fois plus petite que l'Étendue tout entière ?

Spinoza conclut que Dieu est à la fois étendu et incorporel ; et c'est justement parce qu'il est parfaitement étendu qu'il est parfaitement indivisible.

§ 2.

De la Pensée de Dieu.

Dieu est la Pensée absolue, comme il est l'Étendue absolue. La Pensée en effet est nécessairement conçue comme infinie ; puisque nous concevons fort bien qu'un être pensant à mesure qu'il pense davantage, possède un plus haut degré de perfection[1]. Or il n'y a point de limite à ce progrès de la Pensée ; d'où il suit que toute pensée déterminée enveloppe le

[1] *De l'Ame,* Scholie de la Propos. I.

concept d'une Pensée infinie, qui n'est plus telle ou telle Pensée, c'est-à-dire telle ou telle limitation, telle ou telle négation de la Pensée; mais la Pensée elle-même, la Pensée toute positive, la Pensée dans sa plénitude et dans son fond.

La Pensée ainsi conçue ne peut être qu'un attribut de Dieu. Dieu pense donc; mais il pense d'une manière digne de lui, c'est-à-dire absolue et parfaite. A ce titre, quel peut être l'objet de la Pensée? Est-ce lui-même et rien que lui? Est-ce à la fois lui-même et toutes choses? Ensuite quelle est la nature de cette divine Pensée? A-t-elle avec la nôtre quelque analogie, ou du moins quelque ombre de ressemblance, et l'exemplaire tout parfait laisse-t-il retrouver, dans cette imparfaite copie que nous sommes, quelque trace de soi?

La réponse de Spinoza à ces hautes questions ne peut être pleinement entendue qu'à une condition : c'est d'avoir parcouru le cercle entier de sa métaphysique. Dans un système comme le sien, où Dieu et la Nature ne sont au fond qu'une seule et même existence, comprendre la nature divine considérée en elle-même et hors des choses, ce n'est pas vraiment la comprendre, c'est tout au plus l'entrevoir.

Dieu, en tant que Dieu, si l'on peut parler de la sorte, c'est-à-dire en tant qu'absolu, c'est la Substance avec les attributs qui constituent son essence, comme la Pensée et l'Étendue. La Nature, en soi, ce sont toutes ces choses mobiles et successives qui s'écoulent dans l'infinité de la Durée. Mais que sont au fond ces âmes toujours changeantes, ces corps périssables que le mouvement forme et détruit tour à tour? Ce ne sont pas des êtres véritables, mais des modes fugitifs qui apparaissent pour un jour sur la scène du monde d'une manière déterminée, et y expriment à leur façon la perfection de l'Étendue, la perfection de la Pensée, en un mot, la perfection de l'Être.

Séparer la Nature de Dieu ou Dieu de la Nature, c'est, dans le premier cas, séparer l'effet de sa cause, le mode de sa substance; c'est, dans le second, séparer la cause absolue de son développement nécessaire, la Substance absolue des modes qui expriment nécessairement la perfection de ses attributs. Égale absurdité! car Dieu n'existe pas plus sans la Nature que la Nature sans Dieu; ou plutôt, il n'y a qu'une Nature, considérée tour à tour comme cause et comme effet, comme Substance et comme mode, comme infinie et comme finie, et, pour parler le langage bizarre mais énergique de Spinoza, comme *naturante* et comme *naturée*. La Substance et ses attributs, dans l'abstraction de leur existence solitaire, c'est la Nature naturante; l'Univers, matériel et spirituel, abstractivement séparé de sa cause immanente, c'est la Nature naturée; et tout cela, c'est une seule Nature, une seule Substance, un seul Être, en un mot, Dieu [1].

Oui, tout cela est Dieu pour Spinoza : non plus Dieu conçu d'une manière abstraite et par conséquent partielle, mais Dieu dans l'expression complète de son Être; Dieu manifesté, Dieu vivant, Dieu infini et fini tout ensemble, Dieu tout entier.

Il suit de ces principes généraux qu'aucun des attributs de Dieu, et notamment la Pensée, ne peut être embrassé complétement que si on l'envisage tour à tour, ou, mieux encore, tout ensemble, dans sa nature absolue et dans son développement nécessaire.

A cette question : Quel est l'objet de la Pensée divine? il y a donc deux réponses, suivant que l'on considère la Pensée divine d'une manière abstraite et partielle, soit en elle-même, soit dans un certain nombre ou dans la totalité de ses développements; ou d'une manière réelle et complète, c'est-à-dire, à

[1] *Ethique*, part. 1, Schol. de la Propos. XXIX.

la fois dans son essence et dans sa vie, dans son éternel foyer et dans son rayonnement éternel, comme Pensée substantielle et comme Pensée déterminée, comme Pensée absolue et comme Pensée relative, en un mot, comme Pensée créatrice et naturante, et comme Pensée créée et naturée.

Il faut donc bien entendre Spinoza quand il ose affirmer que Dieu n'a ni entendement ni volonté. Il s'agit ici de Dieu considéré en soi, dans l'abstraction de sa nature absolue. A ce point de vue, la Pensée de Dieu est absolument indéterminée. Mais ce n'est point à dire qu'elle ne se détermine pas : tout au contraire, il est dans sa nature de se déterminer sans cesse, et l'on peut dire strictement, au sens le plus juste de Spinoza, que s'il n'y avait pas en Dieu d'entendement, il n'y aurait pas de Pensée, tout comme il n'y aurait pas d'Étendue, comme il le dit expressément [1], si les corps, si un seul corps était absolument détruit.

Spinoza devait donc donner deux solutions au problème de la nature et de l'objet de la Pensée divine. Recueillons la première de ces solutions. La suite du système contiendra la seconde, et les éclaircira toutes deux en les unissant.

L'objet de la Pensée divine, en tant qu'absolue, c'est Dieu lui-même, c'est-à-dire la Substance.

La Pensée divine comprend-elle aussi les attributs de la Substance ? C'est un des points les plus obscurs de la métaphysique de Spinoza. D'une part, il ne semble pas qu'on puisse séparer la Pensée de la Substance d'avec la Pensée de ses attributs, puisque ces attributs sont inséparables de son essence. Mais il faut céder devant les déclarations expresses de Spinoza. Il soutient que l'idée de Dieu, qui est proprement l'idée des attributs de Dieu [2], n'est qu'un mode de la Pensée divine, et à ce

[1] *Lettre à Oldenburg*, tome II, page 329.
[2] *De Dieu*, Propos. XXX.

titre, quoique éternel et infini, se rapporte à la Nature naturée[1]. La Pensée divine est donc absolument indéterminée ; et son objet, c'est l'Être absolument indéterminé, la Substance en soi, dégagée de ses attributs, qui déjà le déterminent en le développant.

Si telle est la Nature, si tel est l'objet de la Pensée divine, qu'a-t-elle à voir avec l'entendement des hommes ? L'Entendement en général est une détermination de la Pensée, et toute détermination est une négation[2]. Or, il n'y a pas de place pour la négation dans la plénitude de la Pensée.

Pour Spinoza, l'entendement humain n'est rien de plus qu'une suite de modes de la Pensée, ou, comme il dit encore, une idée composée d'un certain nombre d'idées. Supposer dans l'âme humaine, au delà des idées qui la constituent, une puissance, une faculté de les produire, c'est réaliser des abstractions. Tout l'être de l'Entendement est compris dans les idées, comme tout l'être de la Volonté s'épuise dans les volitions. La Volonté en général, l'Entendement en général sont des êtres de raison ; et, si on les réalise, des chimères absurdes, des entités scolastiques, comme l'humanité ou la pierréité[3].

Or, il est trop clair que la Pensée de Dieu ne peut être une suite déterminée d'idées; si donc l'on attribue à Dieu un entendement, il faut le supposer infini. Mais qu'est-ce qu'un entendement infini ? une suite infinie d'idées. Concevoir ainsi la Pensée de Dieu, c'est la dégrader; car c'est lui imposer la condition du développement, c'est la faire tomber dans la succession et le mouvement, c'est la charger de toutes les misères de notre nature. L'Entendement est de soi déterminé et succes-

[1] *De Dieu,* Propos. XXXI.—Comp. *Lettre à Simon de Vries,* tome II, page 314.

[2] *Lettres,* tome II.

[3] *De l'Ame,* Scholie de la Propos. XLVIII.

sif; il consiste à passer d'une idée à une autre idée dans un effort toujours renouvelé et toujours inutile pour épuiser la nature de la Pensée. L'Entendement est une perfection sans doute, car il y a de l'être dans une suite d'idées; mais c'est la perfection d'une nature essentiellement imparfaite qui tend sans cesse à une perfection plus grande, sans pouvoir jamais toucher le terme de la vraie perfection. Supposez l'Entendement infini, ce ne sera jamais qu'une suite infinie de modes de la Pensée, et non la Pensée elle-même; la Pensée absolue, qui ne se confond pas avec ses modes relatifs, quoiqu'elle les produise; la Pensée infinie, qui sans cesse enfante et jamais ne s'épuise; la Pensée immanente qui, tout en remplissant de ses manifestations passagères le cours infini du temps, reste immobile dans l'éternité.

Plein du sentiment de cette opposition, Spinoza l'exagère encore, et va jusqu'à soutenir qu'il n'y a absolument rien de commun entre la Pensée divine et notre intelligence; de sorte que, si on donne un entendement à Dieu, il faut dire, dans son rude et énergique langage, qu'il ne ressemble pas plus au nôtre que le Chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant.

La démonstration dont se sert Spinoza pour établir cette énorme prétention, est aussi singulière que peu concluante. Pour prouver que la Pensée divine n'a absolument rien de commun avec la Pensée humaine, sait-on sur quel principe il va s'appuyer? sur ce que la Pensée divine est la cause de la Pensée humaine. Ce raisonneur si exact oublie sans doute que la troisième Proposition de l'*Éthique* est celle-ci : *Si deux choses n'ont rien de commun, elles ne peuvent être cause l'une de l'autre*. Un ami pénétrant le lui rappellera [1], mais il sera trop tard pour revenir sur ses pas.

[1] Louis Meyer, *Lettres à Spinoza*, tome II, page 415.

Spinoza argumente ainsi : « La chose causée diffère de sa cause précisément en ce qu'elle en reçoit : par exemple, un homme est cause de l'existence d'un autre homme, non de son essence. Cette essence, en effet, est une vérité éternelle ; et, c'est pourquoi ces deux hommes peuvent se ressembler sous le rapport de l'essence, mais ils doivent différer sous le rapport de l'existence ; de là vient que si l'existence de l'un d'eux est détruite, celle de l'autre ne le sera pas nécessairement. Mais si l'essence de l'un d'eux pouvait être détruite et devenir fausse, l'essence de l'autre périrait en même temps. En conséquence, une chose qui est la cause d'un certain effet, et tout à la fois de son existence et de son essence, doit différer de cet effet, tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence. Or l'intelligence de Dieu est la cause de l'existence et de l'essence de la nôtre. Donc l'intelligence de Dieu, en tant qu'elle est conçue comme constituant l'essence divine, diffère de notre intelligence, tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence, et ne lui ressemble que d'une façon toute nominale, comme il s'agissait de le démontrer[1]. »

Quand Louis Meyer arrêtait ici Spinoza au nom de ses propres principes, on peut dire qu'il était vraiment dans son rôle d'ami. Car, si les principes de Spinoza conduisaient strictement à cette extrémité de nier toute espèce de ressemblance entre l'intelligence divine et la nôtre, quelle accusation plus terrible contre sa doctrine ? A qui persuadera-t-on que la Pensée humaine est une émanation de la Pensée divine, et toutefois qu'il n'y a entre elles qu'une ressemblance nominale ? Mais que nous parlez-vous alors de la Pensée divine ? Comment la connaissez-vous ? Si elle ne ressemble à la nôtre que par le nom, c'est qu'elle-même n'est qu'un vain nom.

[1] *De Dieu*, Scholie de la Propos. XVII.

Mais je suis porté à croire que Spinoza a excédé ici sa propre pensée [1]. Rien ne l'obligeait en effet à s'embarrasser d'une difficulté nouvelle. La Pensée divine, prise en soi, diffère de la Pensée humaine, comme une cause infinie diffère d'une de ses manifestations finies, comme une perfection absolue diffère d'une perfection relative, comme l'Éternité immobile diffère de la durée, sa mobile image; mais cette différence n'exclut point tout rapport; loin de là, elle implique un rapport nécessaire.

Comment, d'ailleurs, Spinoza aurait-il brisé tout lien entre la Pensée absolue et la Pensée relative ou l'Entendement, lui qui bientôt nous dira que la Pensée absolue n'est rien, si elle ne se développe pas; que l'Entendement humain, c'est la Pensée absolue elle-même, en tant qu'elle se manifeste nécessairement?

Si donc le Dieu de Spinoza n'a point d'entendement, il n'en faut pas conclure que ce soit une force aveugle, un Dieu sans intelligence et sans vie. Le Dieu de Spinoza pense, et, considéré dans la totalité de son être, il pense toutes choses, même les plus humbles et les plus viles. Considéré en soi, il ne pense que soi, et c'est là la Pensée absolue, pure des limitations de l'Entendement, étrangère à la mobilité des idées, pleine, simple, éternelle, digne enfin de son objet.

[1] Je citerai pour preuve ce passage d'une *Lettre à Oldenburg* (tome II, page 329) : « *Quant à ce que vous soutenez que Dieu n'a rien qui lui soit formellement commun avec les choses créées, j'ai établi le contraire dans ma définition; car j'ai dit : Dieu est l'être constitué par une infinité d'attributs infinis, c'est-à-dire parfaits chacun dans son genre.* »

§ 3.

De la Liberté de Dieu.

Exister, agir, être libre, pour Dieu, c'est tout un; car tout cela, c'est son essence. Deux choses, en effet, résultent de l'essence de Dieu : premièrement qu'il existe, secondement qu'il se développe par une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés. Or tout développement est une action. Être étendu, pour Dieu, c'est produire l'étendue. Être pensant, c'est produire la pensée. De même que la Substance se développe par la Pensée et l'Étendue, l'Étendue se développe par les figures et les mouvements, et la Pensée par les idées. Être étendu, pour Dieu, c'est donc produire les corps; penser, c'est produire les âmes. A tous les degrés de l'être, on retrouve unies l'existence et l'action; dans le rapport du mode à l'attribut, de l'attribut à la Substance, dans l'essence de la Substance elle-même, elles se pénètrent et se confondent.

Dieu agit donc, puisqu'il existe; il est l'activité absolue, source de toute activité, comme il est l'existence absolue, source de toute existence; et cette action parfaite comme cette parfaite existence résultent immédiatement de son essence. Dieu est donc la liberté absolue, au même titre qu'il est l'activité absolue et l'existence absolue. La véritable liberté, en effet, consiste dans une activité qui n'est déterminée par aucune cause étrangère, qui se détermine soi-même et ne se développe que par la nécessité de sa nature[1].

Le vulgaire se fait une autre idée de la liberté. Il s'imagine qu'elle consiste dans le choix des motifs, dans le pouvoir de ne

[1] *Ethique*, part. 1, Défin. VII.

pas faire ce qu'on fait. Ce n'est point là le type de la liberté; ce n'est même qu'une illusion. Nous agissons et nous avons conscience d'agir; mais nous n'avons pas conscience des causes qui nous déterminent à agir d'une manière donnée. De là la chimère du libre arbitre [1]; de là le préjugé que l'indétermination de la volonté fait l'essence de la liberté. Mais ce préjugé est le renversement de la raison. Nous ne sommes vraiment libres que quand nous affirmons une chose claire et distincte, comme celle-ci : deux et deux font quatre [2]; car alors l'action de la pensée n'est point déterminée par une cause étrangère, mais par la nature même de la pensée. Voilà pour Spinoza l'idéal de la liberté; et il est si pénétré de la solidité de sa doctrine, il s'inquiète si peu du reproche qu'on lui pourrait faire de joindre dans la notion de liberté deux idées contradictoires, qu'il semble se jouer de cette opposition prétendue et jeter un défi au sens commun dans cette formule hardie. « A mes yeux, écrit-il à Guillaume de Blyenbergh, la liberté n'est point dans le libre décret, mais dans une libre nécessité [3]. »

Dieu est donc l'Être parfaitement libre, puisque le développement de son activité résulte, comme son existence, de la nécessité absolue de son essence.

[1] *Ethique*, part. 1, Appendice; part. 2, Propos. XLVIII.

[2] *Lettre à Blyenbergh*, tome ", page 378.

[3] *Lettre à Oldenburg*, tome II. — Je citerai un autre passage curieux qui se trouve dans une *Lettre à Oldenburg* (tome II, page 343) :

« *Je suis loin de soumettre Dieu en aucune façon au fatum; seulement je conçois que toutes choses résultent de la nature de Dieu de la même façon que tout le monde conçoit qu'il résulte de la nature de Dieu que Dieu ait l'intelligence de soi-même. Assurément il n'est personne qui conteste que cela ne résulte en effet de l'existence de Dieu; et cependant personne n'entend par là soumettre Dieu au fatum; et tout le monde croit que Dieu se comprend soi-même, avec une parfaite liberté, quoique nécessairement.*

Ainsi donc, ce qui détruit, aux yeux des hommes, la liberté, c'est pour Spinoza ce qui la fonde, et le trait distinctif du libre arbitre lui en démontre la vanité; de sorte qu'à ses yeux le comble de la liberté est dans l'abolition absolue de la volonté.

Dieu, en effet, n'a pas de volonté, pas plus qu'il n'a d'entendement, et pour des raisons toutes semblables. D'abord, la volonté, si on la distingue des volitions, est un être chimérique. La volonté est donc tout entière dans une suite de volitions; mais une suite de volitions, même infinie, n'est qu'une suite de modes de l'activité, et non l'activité elle-même; l'activité absolue est un acte éternel et non successif, simple et non composé d'actes divers, nécessaire et non point déterminé par des causes étrangères, parfait enfin, et dégagé des limitations, des incertitudes, des fluctuations de l'activité humaine.

Parti de cette triple antinomie : Dieu est étendu et cependant incorporel; Dieu pense, et il n'a pas d'entendement; Dieu est libre, et il n'a pas de volonté; Spinoza aboutit donc à cette triple conséquence, que la perfection même de l'Étendue divine en fonde l'indivisibilité, que la perfection de la Pensée divine la dégage des limitations de l'entendement, enfin, que la perfection de la Liberté divine rejette loin d'elle les misères de la volonté. Et il termine le premier livre de l'*Éthique* par cette hautaine parole, qu'il prononce avec un calme parfait : *J'ai expliqué la nature de Dieu.*

V.

DU DÉVELOPPEMENT DE DIEU.

C'est une remarque juste et profonde de Jacobi que la philosophie de Spinoza se sépare de toutes les autres par ce trait distinctif, que le fameux axiome métaphysique : *Rien ne vient de rien*, y est maintenu et poussé avec la dernière rigueur [1]. S'il est en effet une idée que Spinoza ait rejetée de toute l'énergie d'une conviction inébranlable, une idée à laquelle il ait prodigué ce violent mépris que lui inspire tout ce qu'il exclut, c'est l'idée de la création.

Créer, c'est faire quelque chose de rien. L'idée de création implique donc avant tout une première condition : c'est que la substance du monde, et pour ainsi dire l'être des choses soit distinct, d'une distinction effective et réelle, de l'être de Dieu. Autrement, Dieu n'aurait pas *fait* le monde ; à parler rigoureusement, il l'aurait plutôt *engendré*, pour me servir du langage de la métaphysique chrétienne ; de plus, il ne l'aurait pas fait de rien, puisqu'il l'aurait tiré de soi-même. En second lieu, si le monde est réellement distinct de Dieu, Dieu peut donc être conçu sans le monde, et conçu comme un Être parfait, accompli, auquel il ne manque rien. Lors donc que Dieu a laissé tomber de ses mains le grand ouvrage de l'Univers, rien ne l'obligeait à lui donner l'Être ; s'il le lui a donné, ç'a été par un acte de sa libre volonté, par un decret de sa sagesse, par une inspiration adorable de sa bonté.

[1] *Jacobi's Werke*, tome v, pages 125, 126.

Voilà l'idée de la création dans les éléments essentiels qui la constituent. Or, quiconque entend un peu Spinoza, sait d'avance qu'une telle idée devait lui paraître un tissu de contradictions. D'abord son Dieu n'a pas de volonté; et s'il est libre, il ne l'est point de cette fausse et misérable liberté que les hommes, dit-il, s'imaginent posséder. Mais surtout, le Dieu de Spinoza n'est pas un certain être, si grand, si parfait qu'on le suppose; il est l'Être même, l'Être qui est tout l'être; l'Être hors duquel il n'y a rien; et, Dieu une fois donné, concevoir quelque chose au delà, c'est supposer de l'être au delà de l'être, ce qui implique.

Spinoza repousse donc avec toute la force dont il est capable la doctrine d'un Dieu créateur. Mais il ne faut pas croire que son Dieu soit inactif et infécond; c'est au nom de son activité absolue, de sa puissance infinie, de sa fécondité parfaite que Spinoza combat les partisans de la création.

Le Dieu de Spinoza est essentiellement une cause. Il est cause de soi; il est cause de tout le reste. L'activité n'est pas en lui quelque chose de fortuit et d'accidentel; elle est identique à son existence. Et comme il est éternellement, éternellement il agit et se développe. Si le monde est suspendu à sa puissance, ce n'est point comme l'ouvrage d'un jour, échappé par hasard à une volonté jusque-là oisive, qu'un caprice a formé, qu'un autre caprice peut détruire; ce monde est le développement éternel d'un principe éternellement fécond; et Dieu n'est point la cause transitoire des choses, mais leur cause immanente (*omnium rerum causa immanens, non vero transiens*)[1].

On peut donc dire en un sens que Spinoza, loin de rejeter a création, la proclame plus haut que personne, puisque dans

[1] *De Dieu,* Propos. XVIII.

son système elle n'est pas seulement possible, mais nécessaire. Son Dieu crée sans cesse, puisque sans cesse il se développe, et que, du sein de son éternité immuable, il remplit la Durée infinie de l'inépuisable variété de ses effets.

Mais il n'est pas d'un homme sérieux de se complaire aux ambiguïtés : au sens ordinaire du mot création, la rendre nécessaire, c'est la détruire. Comme en effet elle suppose essentiellement que Dieu est complet sans le monde, si on n'admet pas la création libre, on n'admet pas au fond la création. C'est ce qui résultera clairement, nous l'espérons, d'une rapide esquisse de l'histoire de la question de la création.

Cette question n'est rien moins que celle du rapport du Fini à l'Infini; question sublime et redoutable qui inspire un invincible attrait à toute âme philosophique, mais que nul génie n'a pu résoudre encore, et qui peut-être passe l'esprit humain. Chose singulière ! dans cette fécondité prodigieuse de systèmes philosophiques dont l'histoire nous retrace les destinées, on ne rencontre sur ce grand problème que deux idées, pas une de plus : l'idée dualiste, qui suppose deux principes coéternels, Dieu et la matière; et l'idée panthéiste qui fait du monde une émanation, un développement de la substance de Dieu.

Il y a bien encore deux systèmes qui touchent à cette question suprême : le système éléatique, qui ne voit dans l'Univers qu'une illusion, et absorbe toute existence réelle au sein d'une immobile unité, incapable de sortir d'elle-même; et le système Atomistique, le matérialisme absolu, qui n'admet pour réelles que les choses finies, et disperse en quelque sorte l'existence en une variété éternellement mobile. Mais ce n'est point là résoudre le problème du rapport du Fini à l'Infini, c'est le détruire. La difficulté consiste pour l'esprit humain à comprendre la coexistence de l'Infini et du Fini. L'Éléatisme en niant le fini,

le Matérialisme en niant l'infini, ôtent-ils la difficulté ? Non, sans doute, ils ne la voient pas ; c'est l'enfance de la pensée.

L'Esprit humain n'a donc véritablement produit que deux systèmes sur le rapport du Fini et de l'Infini. Dans le premier, le système dualiste, Dieu n'est point véritablement la cause du monde, car l'être des choses est distinct et séparé du sien ; il débrouille le chaos de l'Univers, il n'en fait pas les éléments. Dieu est donc l'Intelligence ordonnatrice, l'immobile Moteur, l'Ame du monde, l'Architecte de l'Univers ; mais dans aucun cas, pour Anaxagore comme pour Aristote, comme pour Zénon, et peut-être pour Platon lui-même, Dieu n'est point la source unique de l'être, le premier et le dernier Principe de toutes choses.

Les terribles difficultés où jette le Dualisme devaient conduire les esprits à concevoir d'une manière tout opposée le rapport du fini à l'infini. Le Dualisme sépare Dieu de l'Univers, le Panthéisme les confond. Si l'Univers n'existe point par lui-même, s'il est absurde de supposer que Dieu l'ait tiré d'une matière qui en contenait le fond, il ne reste plus qu'une supposition à faire : c'est que Dieu a tiré le monde de soi-même, que le monde est une émanation, un écoulement, un rayonnement de son être. C'est la théorie dont les Alexandrins prétendirent découvrir le germe dans les derniers replis de la métaphysique de Platon ; ils la soutinrent pendant quatre siècles, non sans génie ; et ils lui auraient donné sans doute un développement plus puissant et plus régulier sans la misère des temps et ce cortége de rêveries mystiques, de traditions bizarres et d'intempérante érudition, qui vint obscurcir et comme étouffer leur philosophie.

Quand la métaphysique chrétienne s'organisa dans les écrits des Pères et par les décrets des Conciles, elle rencontra ces deux grands adversaires, le Dualisme et le Panthéisme, et les

combattit tous deux avec une égale vigueur. Contre le Dualisme, elle établit la parfaite unité du premier Principe. Contre le Panthéisme, elle maintint la distinction radicale de Dieu et du monde. A ses yeux, le Dualisme n'est qu'un Manichéisme déguisé; et le Panthéisme, une tentative sacrilége de diviniser la nature. Oui, sans doute, Dieu est distinct du monde ; mais le monde est son ouvrage, et l'être du monde dépend du sien. Et, d'un autre côté, ce lien de dépendance, si fort qu'il puisse être, laisse au monde une réalité propre, fondée sur la Volonté de Dieu, et profondément distincte de sa Substance. Le Verbe seul est consubstantiel à Dieu ; Dieu ne le fait pas, ne le crée pas, il l'engendre (*genitum, non factum, consubstantialem Patri*). Dire que le monde est une émanation de la Substance divine, c'est une parole aussi sacrilége que de soutenir que le Verbe est une créature du Père. Dans le premier cas, on élève le monde à la dignité de Dieu ; dans le second, on abaisse Dieu au niveau de la misère humaine.

Dieu a donc fait le monde, et il l'a fait de rien; en d'autres termes, il l'a fait sans le tirer de soi-même et sans avoir besoin d'aucun principe étranger. Voilà la création.

Si l'on demande maintenant comment Dieu a fait le monde, le système de la création ne répond pas. Ce système n'est point une explication du rapport du Fini à l'Infini, une troisième conception métaphysique substituée à la conception dualiste et à la conception panthéiste. En d'autres termes, c'est une troisième conception, si l'on veut, mais qui est tout entière dans l'exclusion commune des deux autres.

Toute philosophie qui admet la coexistence du Fini et de l'Infini, de Dieu et du monde, reconnaît que le monde dépend de Dieu, que l'infini agit sur le fini. Ce sont les termes mêmes du problème. Le problème, c'est d'expliquer la nature de cette dépendance, le *comment* de cette action. Le Dualisme l'ex-

plique à sa manière, le Panthéisme à la sienne; le système de la création ne l'explique pas. C'est peut-être un trait de sagesse profonde de ne rien expliquer ici; mais enfin on n'explique rien. On écarte d'une main le Dualisme, de l'autre le Panthéisme, et on laisse étendu sur le problème lui-même le voile épais que chacun de ces systèmes essayait de soulever.

Dans les temps modernes, le Dualisme n'a point reparu, et c'est l'honneur du christianisme et de la philosophie moderne, que l'unité parfaite du premier Principe ait désormais pris dans le monde le rang d'une vérité incontestée. La question s'agite donc aujourd'hui entre la doctrine panthéiste et celle de la création.

Bacon, Locke, l'École écossaise, celle de Kant, les uns par prudence, les autres par timidité, presque tous par un commun sentiment de la faiblesse humaine, n'ont point touché à ce problème. Descartes, Malebranche, Leibnitz, ces esprits vigoureux et hardis, ne l'ont abordé qu'avec une extrême défiance; tous trois cependant, chacun avec le caractère particulier de sa doctrine, ont adopté hautement la solution chrétienne. Spinoza seul a soutenu le système contraire avec tant de hardiesse, de suite et de génie, qu'il l'a marqué à jamais de son empreinte et lui a laissé son nom.

Si donc la question du rapport du Fini et de l'Infini, après avoir traversé tant d'épreuves, n'a pas été résolue, elle s'est du moins beaucoup simplifiée et éclaircie. On ne peut plus être reçu à dire aujourd'hui que le Fini ou l'Infini n'existent pas, ni même qu'il y a deux principes coéternels des choses; l'Éléatisme pur, le pur Matérialisme, le Dualisme enfin, ont été relégués dans l'histoire, ou bien ils sont tombés dans une région si inférieure d'esprits grossiers, que la vraie philosophie n'a rien à y démêler. Entre la théorie panthéiste et la théorie de la création, l'unité parfaite du premier Principe, la contingence et la

dépendance du monde sont devenus des points communs. Le problème, c'est de savoir si le monde est réellement distinct de Dieu, et, à ce titre, s'il est l'ouvrage de sa volonté ; ou bien si le Fini et l'Infini ne sont point au fond deux existences, mais une seule, le fini n'étant qu'un développement nécessaire, une éternelle émanation de l'infini.

On remarquera que cette question : Le monde a-t-il ou non un commencement dans le temps? n'est pas strictement engagée dans celle de la création.

La plupart des métaphysiciens chrétiens, en donnant un commencement au monde, n'ont voulu qu'exprimer fortement la liberté du Dieu créateur. Si, en effet, la création est éternelle, elle peut paraître nécessaire et fondée sur l'essence de Dieu plutôt que sur sa volonté ; pour être parfaitement libre, il faut donc qu'elle ait commencé. Toutefois, cela n'est point strictement nécessaire, et il ne faut pas s'étonner de voir Leibnitz, partisan sincère de la création, incliner à un monde infini et éternel[1], ni de rencontrer dans les Pères les plus accrédités, dans saint Augustin, par exemple, des pensées comme celle-ci :

« Dieu a toujours été avant les créatures, sans jamais exister sans elles, parce qu'il ne les précède point par un intervalle de temps, mais par une éternité fixe[2].

C'est que le commencement de la Création n'est qu'une expression très-sensible et très-forte de ce que le Christianisme veut surtout inculquer aux âmes, savoir : que la Création est distincte du Créateur, et qu'elle est l'ouvrage de sa libre volonté.

Spinoza a réuni contre cette doctrine, si imposante en elle-

[1] Leibnitz, *Troisième Réplique contre M. Clarke.*
[2] *Cité de Dieu*, livre XII, chap. XV.

même, si forte surtout par sa réserve, toutes les ressources de sa dialectique. Il sentait bien que ce n'était point là seulement une controverse de grande conséquence, mais qu'il y allait de tout son système.

Avant de combattre ses adversaires, Spinoza établit d'abord ses propres principes :

Dieu, c'est par essence l'Être, l'Être infini, l'Être parfait. Il est donc nécessaire que Dieu contienne en soi toutes les formes de la perfection. Si l'Existence est une perfection, Dieu renferme en soi l'Existence. Si la Pensée est une perfection, Dieu renferme en soi la Pensée. Si l'Étendue est aussi une perfection, Dieu renferme en soi l'Étendue; et il en est ainsi de toutes les perfections possibles.

La Pensée de Dieu, la Pensée en soi est parfaite et infinie; elle doit donc renfermer en soi toutes les formes, toutes les modalités de la pensée. L'Étendue en Dieu, l'Étendue en soi doit, au même titre, renfermer toutes les formes, toutes les modalités de l'étendue. Et, de même qu'il implique que Dieu soit parfait et ne contienne pas la perfection de la Pensée et la perfection de l'Étendue, il implique également que la Pensée et l'Étendue soient parfaites, et qu'il y ait hors d'elles quelque étendue et quelque pensée. Qu'est-ce que la Pensée parfaite, l'Étendue parfaite, sans leur rapport à l'Être parfait ? de pures abstractions. Une pensée particulière, une étendue déterminée ne seraient donc aussi que des abstractions vaines sans leur rapport à la Pensée en soi et à l'Étendue en soi. Or, les déterminations de la Pensée, c'est ce que nous appelons les âmes; et les déterminations de l'Étendue, c'est ce que nous appelons les corps. Par conséquent, l'Être enfante nécessairement la Pensée, l'Étendue, et une infinité d'autres attributs infinis que notre faiblesse n'atteint pas; et l'Étendue et la Pensée enfantent

nécessairement une variété infinie de Corps et d'Ames qui surpasse l'imagination et que l'entendement humain ne peut embrasser. La Pensée parfaite, l'Étendue parfaite, dans leur plénitude et leur unité, ne tombent point sous la condition du temps. Dieu les produit donc dans l'Éternité ; elles sont le rayonnement toujours égal de son être. Les Ames et les Corps, choses limitées et imparfaites, ne peuvent exister que d'une manière successive. Dieu, du sein de l'Éternité, leur marque un ordre dans le temps ; et comme leur variété est inépuisable et infinie, ce développement, qui n'a pas commencé, ne doit jamais finir.

Ainsi tout est nécessaire : Dieu une fois donné, ses attributs sont également donnés ; les déterminations de ces attributs, les Ames et les Corps, l'ordre, la nature, le progrès de leur développement, tout cela est également donné.

Dans ce monde géométrique, il n'y a pas de place pour le hasard, il n'y en a pas pour le caprice, il n'y en a pas pour la liberté. Au sommet, au milieu, à l'extrémité, règne une nécessité inflexible et irrévocable.

S'il n'y a point de liberté ni de hasard, il n'y a point de mal. Tout est bien, car tout est ce qu'il doit être. Tout est ordonné, car toute chose a la place qu'elle doit avoir. La perfection de chaque objet est dans la nécessité relative de son être, et la perfection de Dieu est dans l'absolue nécessité qui lui fait produire nécessairement toutes choses.

Que vient-on nous parler maintenant, s'écrie Spinoza, d'un Dieu qui crée pour son bon plaisir ou par pure indifférence, qui choisit ceci et rejette cela, qui se repose et se fatigue, qui crée pour sa gloire, qui poursuit une certaine fin et se consume à l'atteindre ! Chimères bonnes à repaître l'imagination des enfants et des esprits faibles. Dieu, dites-vous, a fait tout ce qui est, mais il aurait pu faire le contraire. Dieu pouvait donc

faire que la somme des angles d'un triangle ne fût point égale à deux droits[1] ? Dieu a choisi l'Univers entre les possibles : il y a donc des possibles que Dieu ne réalisera jamais? Car s'il les réalisait tous, il ne pourrait plus choisir, et suivant vous il épuiserait sa toute-puissance et se rendrait lui-même imparfait. Vous voilà donc réduits à soutenir que Dieu ne peut faire tout ce qui est compris en sa puissance; chose plus absurde et plus contraire à la toute-puissance de Dieu que tout ce qu'on voudra imaginer. Vous dites que la création est l'ouvrage de sa volonté. Or, tout effet a un rapport nécessaire à sa cause, et des effets différents veulent des causes différentes : si donc le monde était autre, autre serait la volonté du Dieu qui l'a créé. Mais la volonté divine n'est pas séparée de son essence. Supposer que Dieu peut avoir une autre volonté, c'est supposer qu'il peut avoir une autre essence, ce qui est absurde. Si donc l'essence de Dieu ne peut être que ce qu'elle est, la volonté de Dieu ne peut être que ce qu'elle est, et les produits de cette volonté, les choses, ne peuvent être autres que ce qu'elles sont[2]. — Y a-t-il un philosophe qui conteste qu'en Dieu tout est nécessairement éternel et en acte? Or, dans l'éternité d'un acte immanent, il n'y a ni avant ni après, il n'y a ni différence, ni changement concevables. Cet acte est éternellement ce qu'il est, et incapable de différer de soi, il ne peut être que ce qu'il est. — Vous accorderez au moins que l'Entendement divin n'est jamais en puissance, mais toujours en acte; mais peut-on séparer la Volonté de l'Entendement et tous deux de l'Essence? Telle est l'Essence, tel est l'Entendement, telle est la Volonté. Être, pour Dieu, c'est penser, c'est agir. Ce qu'il pense, il le fait. Ses idées, ce sont des êtres. Si vous voulez changer les êtres, commencez par changer les idées de Dieu, sa Pensée,

[1] *De Dieu*, Scholie de la Propos. XVII.
[2] *Éthique*, part. 1, Propos. XXXIII et ses deux Scholies.

son Essence même[1]. — Que parlez-vous d'une volonté absolue, d'une volonté d'indifférence qui flotte dans le vide, n'étant fondée ni sur l'essence de Dieu ni sur les idées? Cette volonté, c'est le hasard.

« Je l'avouerai toutefois, ajoute Spinoza[2], cette opinion, qui soumet toutes choses à une certaine volonté indifférente et les fait dépendre du bon plaisir de Dieu, s'éloigne moins du vrai, à mon avis, que celle qui fait agir Dieu en toutes choses par la raison du bien. Les philosophes qui pensent de la sorte semblent en effet poser hors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu; espèce de modèle que Dieu contemple dans ses opérations, ou de terme auquel il s'efforce péniblement d'aboutir. Or, ce n'est là rien autre chose que soumettre Dieu à la fatalité; doctrine absurde s'il en fut jamais, puisque nous avons montré que Dieu est la cause première, la cause libre et unique non-seulement de l'existence, mais même de l'essence de toutes choses. »

On voit que Spinoza partage le mépris de l'École cartésienne et de tout son siècle pour les Causes finales. Il dirait volontiers avec Bacon : « *La recherche des causes finales est une recherche stérile; et, comme une vierge consacrée à Dieu, elle ne peut donner aucun fruit.* »

Suivant Spinoza, c'est un des préjugés les plus funestes et les plus enracinés dans le cœur des hommes, que la Nature et Dieu même agissent pour une fin. L'origine de cette erreur grossière est dans l'ignorance de l'homme qui conçoit toutes choses à son image, et dans son orgueil qui lui persuade que tout est fait pour lui. De là une foule de superstitions et d'erreurs. On appelle *Bien* ce qui est utile à l'homme, et *Mal* ce qui lui est nuisible; tandis qu'en réalité toutes choses sont éga-

[1] *De Dieu*, Scholie II de la Propos. XXXIII.
[2] *De Dieu*, Appendice.

lement bonnes, étant également nécessaires. On s'imagine que la Beauté et la Laideur sont dans les choses, au lieu qu'elles n'existent que dans l'imagination des hommes, qui se représentent les objets avec plus ou moins de facilité. On veut tout expliquer par des causes surnaturelles; « et quiconque s'efforce de comprendre les choses naturelles en philosophe au lieu de les admirer en stupide, est tenu aussitôt pour hérétique et pour impie, et proclamé tel par les hommes que le vulgaire adore comme les interprètes de la nature et de Dieu [1]. »

Spinoza élève contre cette doctrine des causes finales deux objections fondamentales : la première, c'est qu'elle renverse l'ordre de perfection des choses; la seconde, qu'elle détruit la perfection divine [2]. Elle renverse l'ordre de perfection des choses, car l'effet le plus parfait est celui qui est produit immédiatement par Dieu, et un effet devient de plus en plus imparfait à mesure que sa production suppose un plus grand nombre de causes intermédiaires. Or, si les choses que Dieu produit immédiatement étaient faites pour atteindre la fin que Dieu se propose, il s'ensuivrait que celles que Dieu produit les dernières seraient les plus parfaites de toutes, les autres ayant été faites en vue de celles-ci.

La doctrine des causes finales détruit la perfection de Dieu. Car si Dieu agit nécessairement pour une fin, il désire nécessairement une chose dont il est privé. En vain les théologiens distinguent entre une fin poursuivie par indigence et une fin d'assimilation; ils sont toujours forcés de convenir que tous les objets que Dieu s'est proposés, en disposant certains moyens pour y atteindre, Dieu en a été quelque temps privé, et a désiré les posséder.

Spinoza ne se demande pas si une fin éternellement atteinte

[1] *De Dieu*, tome I, page 42.
[2] *De Dieu* tome I, page 40, 41.

ne change pas de caractère, si un désir éternellement comblé ne cesse pas d'être un besoin. Il n'a pas l'air de songer que lui-même, arrivé à la région la plus haute de la morale, reconnaîtra en Dieu une sorte d'amour et une félicité parfaite, fruit éternel d'un désir de perfection éternellement rassasié [1]. Il suffit que la théorie des causes finales soit favorable à la création pour qu'il lui déclare une guerre acharnée et s'épuise à la renverser, au détriment même d'un de ses principes.

Spinoza ne pouvait admettre, en effet, la création sans abandonner, je ne dis pas telle ou telle partie de sa philosophie, mais sa philosophie elle-même. Car elle est fondée sur l'idée d'une activité nécessaire, infinie, qui se développe nécessairement et infiniment, et traverse sans les épuiser jamais tous les degrés possibles de l'existence. Dans ce développement infini, la Volonté occupe et doit occuper une place très-inférieure [2]. Comment la Volonté de Dieu pourrait-elle être la cause du monde? La Volonté suppose l'Entendement, l'Entendement se rapporte à la Pensée, et la Pensée est postérieure à l'Être. La Volonté ne peut donc être le premier principe des choses, puisqu'elle demande un principe supérieur à elle-même. Tout vient de l'Être, et tout en vient nécessairement; il n'y a que l'Être qui soit absolument premier. L'Être produit la Pensée, la Pensée produit l'Entendement, l'Entendement produit la Volonté. Placer la Volonté au premier rang, elle qui est tout au plus au quatrième, c'est renverser l'ordre des choses.

[1] *De la Liberté*, Propos. XXXV.
[2] *Ethique*, de Dieu, Propos. XXI, XXIII, XXX et XXXI.

VI.

DES PREMIÈRES ÉMANATIONS DE LA NATURE NATURANTE. — DE L'AME DU MONDE.

On croit généralement que, dans la doctrine de Spinoza, entre Dieu pris en soi et les êtres finis et mobiles qui composent l'univers, il n'y a d'autre intermédiaire que les attributs infinis d'où émanent les modes, et qui émanent eux-mêmes de la Substance. Ce préjugé est une grave erreur, et j'ose dire que quiconque l'a dans l'esprit ne possède qu'une idée très-incomplète des spéculations de Spinoza.

Sans doute, Spinoza ne distingue que trois ordres d'existences, la Substance, l'Attribut et le Mode; mais il y a pour lui deux sortes de modes, les modes proprement dits, variables, finis, successifs, qui constituent les âmes et les corps; et d'autres modes d'une nature toute différente, éternels, infinis, plus étroitement liés que les âmes et les corps à la Substance.

Spinoza semble faire des efforts pour multiplier les modes de cette nature, comme s'il était effrayé du vide infini qui sépare Dieu du monde et qu'il eût à cœur de le combler. Sa doctrine présente sous ce point de vue des analogies très-frappantes avec la doctrine alexandrine, et elles auraient été déjà signalées sans doute, si ce côté de la doctrine de Spinoza n'était resté enseveli dans une profonde obscurité.

Il faut dire que Spinoza lui-même a pris bien peu de peine pour l'éclaircir. A peine indiquée dans trois ou quatre proposi-

tions du premier livre de l'*Éthique* [1], Spinoza n'y revient plus; et quand ses amis le pressent de s'expliquer, il répond à peine et d'une façon presque évasive [2].

Spinoza distingue expressément deux sortes de modes éternels et infinis de la substance divine : ceux qui découlent de la nature absolue d'un attribut de Dieu, et il donne pour exemple l'idée de Dieu [3]; et au-dessous de ces modes, ceux qui en découlent, et qui se trouvent ainsi séparés de la Substance par deux intermédiaires, l'Attribut et le mode immédiat de l'Attribut. Spinoza, dans l'*Éthique*, ne donne aucun exemple de cette seconde espèce de modes éternels et infinis; et, sur ce point grave et délicat, on est presque réduit à des conjectures.

Une chose certaine, c'est que Spinoza était conduit, par la nécessité de son système, à établir des intermédiaires entre les attributs de Dieu et les choses. Considérez, par exemple, l'ordre des choses dans le développement de la Pensée : la Pensée absolue, la Pensée de Dieu, a Dieu seul pour objet; c'est le degré le plus élevé, la fonction la plus haute de la Pensée. Allez maintenant aux degrés les plus inférieurs, vous y trouvez les âmes. Or, les âmes, ce sont des idées. Mais toute idée particulière a un objet particulier. Pour Spinoza, l'objet propre de chaque âme, c'est le corps auquel elle est unie. Il y a sans doute un nombre infini d'âmes, comme il y a un nombre infini de corps; mais ni les déterminations particulières de la Pensée ni la Pensée absolue n'épuisent l'être de la Pensée. Ainsi la Pensée implique l'idée de Dieu; l'idée de Dieu implique l'idée de chacun des attributs de Dieu. Or, toutes ces idées diffèrent essentiellement et de la Pensée en soi et des déterminations limitées de la Pensée. L'idée de Dieu, en effet, n'est point la Pensée en soi, mais la première

[1] *Ethique*, part. 1, Propos. XXI, XXII, XXIII, XXX et XXXI.

[2] *Lettre à Meyer*, tome II, page 419.

[3] *De Dieu*, Propos. XXI.

de ses manifestations. La Pensée en soi est absolument indéterminée ; l'idée de Dieu est déjà déterminée en quelque façon. D'un autre côté, l'idée de Dieu est éternelle et infinie : infinie, car elle comprend toutes les autres idées ; éternelle, parce qu'elle est une émanation parfaitement simple et nécessaire de la Pensée divine ; elle ne peut donc être confondue avec ces idées changeantes et finies qui composent les âmes.

Maintenant, de l'idée de Dieu, qui émane immédiatement de la Pensée divine, Spinoza fait immédiatement émaner certaines modifications également éternelles et infinies ; et je crois entrer dans son sens en citant pour exemple, l'idée de l'Etendue de Dieu. Cette idée est simple, par conséquent éternelle ; elle est infinie, car elle comprend toutes les idées qui correspondent à tous les modes de l'Etendue infinie. Et elle n'est pourtant pas une immédiate émanation de la Pensée divine ; car l'idée de l'Etendue de Dieu implique immédiatement l'idée de Dieu, et d'une façon seulement médiate la Pensée divine.

Je ne sais si je me trompe, et si l'interprétation que je vais proposer d'un des points les plus importants, les plus obscurs, et jusqu'à présent les plus inexplorés de la doctrine de Spinoza, ne paraîtra pas téméraire. Quant à moi, après un sérieux examen, je persiste à la croire vraie, et je ne dissimule point que je la propose ici avec quelque confiance.

Dieu et ses attributs infinis, la Pensée et l'Étendue, avec tous les autres attributs en nombre infini inconnus à nos faibles yeux, voilà la nature naturante. Quel est le premier degré de la nature naturée ? Dans l'ordre de la Pensée, c'est l'idée de Dieu. Spinoza le dit expressément [1]. L'idée de Dieu n'est pas l'idée de la Substance ; car alors elle se confondrait avec la Pensée infinie, et ferait partie de la nature naturante. La Pensée infinie n'est pas

[1] *Ethique*, Propos. XXI.

une idée, elle est le fond de toutes les idées; elle est absolument indéterminée, et n'a pour objet que l'Être absolument indéterminé, la Substance. L'idée de Dieu est donc l'idée des attributs de Dieu. On s'explique ainsi que Spinoza en fasse la première émanation de la Pensée; car ce que la Pensée de la Substance implique immédiatement, c'est l'idée des attributs de la Substance. On s'explique également que l'idée de Dieu appartienne à la nature naturée, non à la naturante, comme la Pensée. La Pensée de la Substance est simple et indéterminée, comme son objet; dans l'idée des attributs de la Substance, il y a déjà de la détermination et de la variété. C'est donc un point bien établi que l'idée de Dieu est l'idée des attributs de Dieu, ou, comme Spinoza l'appelle aussi, l'Entendement infini.

Or, qu'est-ce que l'idée de Dieu, l'Entendement infini? L'entendement infini enveloppe une infinité d'idées, car il enveloppe l'idée de chacun des attributs de Dieu [1], et il y en a une infinité. Chacune de ces idées, par exemple, l'idée de l'Étendue, est une émanation immédiate de l'idée de Dieu, comme l'idée de Dieu est une émanation immédiate de la Pensée de Dieu, comme la Pensée de Dieu elle-même est une émanation immédiate de l'essence de Dieu. Outre l'idée de l'Étendue, nous connaissons encore une autre idée, c'est l'idée de la Pensée. Il doit donc y avoir, en effet, dans l'idée de Dieu, l'idée de tous les attributs de Dieu, et la Pensée est un de ces attributs.

La Pensée est de sa nature représentative; elle n'existe qu'à condition d'avoir un objet, et c'est ce caractère qui la distingue des autres attributs de la Substance. L'Étendue, par exemple, n'exprime rien et ne contient rien qu'elle-même. Prise en soi, elle n'a de rapport qu'à soi. Mais la Pensée exprime en un sens et contient toutes les formes de l'Être. D'une certaine façon,

[1] *De Dieu*, Propos. XXX.

elle est l'Étendue; car ce que l'Étendue est formellement, la Pensée l'est objectivement, et, dans ce sens, la Pensée est toutes choses.

Mais si elle embrasse, si elle comprend toutes les perfections de la Substance, elle doit se comprendre elle-même; car elle est elle-même une perfection de la Substance. La Pensée absolue se pense donc elle-même, et il y a par conséquent une idée de la Pensée.

Voilà les deux seules idées que nous connaissions positivement, de toutes celles qui sont comprises en nombre infini dans l'idée de Dieu.

Maintenant que contient chacune de ces idées de chacun des attributs de Dieu, par exemple, l'idée de l'Étendue? Elle comprend les idées de toutes les modalités de l'Étendue. Or qu'est ce que l'idée d'une modalité de l'Étendue? c'est une âme, une âme particulière jointe à un corps particulier. L'idée de l'Étendue enveloppe donc toutes les âmes; elle est donc, à la lettre, l'âme du monde corporel. C'est une âme universelle, exactement à la façon de Platon et des Alexandrins, dont toutes les âmes particulières sont des émanations. C'est un océan infini d'âmes et d'idées. Chaque idée, chaque âme est un fleuve de cet océan; chaque pensée en est un flot.

Mais ce n'est pas tout, et les analogies du monde de l'*Éthique* et de celui du *Timée* ne s'arrêtent pas là.

L'idée de l'Étendue est l'âme du monde corporel; mais l'idée de l'Étendue est elle-même une émanation particulière d'un principe qui en contient une infinité, un fleuve d'un océan plus vaste. L'idée de l'Étendue est enveloppée avec l'idée de la Pensée, avec une infinité d'idées du même degré dans l'idée de Dieu. L'idée de Dieu n'est plus l'âme de l'univers que nous connaissons; elle est l'âme de cette infinité d'univers qu'enfante sans cesse l'incompréhensible fécondité de l'Être. Elle est vrai-

ment l'âme du monde, en prenant le monde dans ce sens étendu où l'univers infini que nous connaissons, l'univers des âmes et des corps, de la Matière et de l'Esprit, se perd comme un atome imperceptible.

Que cette conception de l'ordre de choses élève notre âme et à la fois confond notre faiblesse! Que sommes nous? une âme jointe à un corps. Cette âme se connaît un peu elle-même et connaît un peu le corps auquel elle est unie, et par suite, mais déjà beaucoup moins, les corps qui peuvent agir sur le sien. Voilà le cercle de nos connaissances. Mais cet univers borné que nos sens nous font voir, et où nous occupons si peu de place, n'est qu'un point dans l'univers infini des corps et et des âmes. Hé bien! cet univers lui-même dont l'infinité nous passe, que nos sens ignorent, que notre raison conçoit mais sans l'embrasser, cet univers infini se réduit lui-même à une infinie petitesse, quand on songe qu'il n'est qu'une partie d'une infinité d'univers semblables qui se développent à côté du nôtre en une infinité de modifications. L'idée de l'Étendue enveloppe notre univers; mais elle-même est enveloppée par l'idée de Dieu, qui contient tous les univers possibles. Pour Dieu, il enveloppe cette infinité d'univers dans sa Pensée et sa Pensée elle-même dans sa Substance: dernier fond qui contient tout, foyer primitif d'où tout rayonne, inépuisable océan où tout s'alimente, profondeur insondable que la pensée humaine adore en s'y abîmant.

VII.

DES ÉMANATIONS INFÉRIEURES DE LA NATURE NATURANTE.

De l'univers des corps. — De l'univers des âmes. — De l'union des âmes et des corps.

L'être absolu est identique à l'activité absolue. Être, pour Dieu, c'est agir; agir, c'est produire; produire, c'est parcourir et remplir tous les degrés de l'existence.

Dieu produit d'abord la Pensée et l'Étendue, qui résultent immédiatement de son essence. De la Pensée et de l'Étendue découlent éternellement des modes infinis qui contiennent en soi d'autres modes, infinis encore, mais d'une perfection inférieure; car ce qui fonde et mesure la perfection d'une chose, c'est le rapport plus ou moins immédiat qui l'unit à l'être. Enfin, au-dessous de ces émanations successives qui enveloppent l'Univers comme des sphères concentriques de grandeur proportionnellement décroissante, s'agite la variété infinie des êtres mobiles, les âmes et les corps. Dans cette région inférieure, les âmes composées d'idées claires et distinctes occupent le premier rang. Elles correspondent à des corps plus parfaits que tous les autres, d'une organisation plus riche et plus variée. Viennent ensuite aux divers degrés de l'échelle infinie, ordonnés selon leurs rapports de perfection, unis par une loi nécessaire de correspondance, des âmes de plus en plus obscurcies, des corps de plus en plus simples; et ce progrès n'a d'autres limites que celles du possible; car il y a de la place dans l'Uni-

vers pour tous les degrés et toutes les formes de l'existence. Les êtres les plus humbles sont bons encore, parce qu'ils sont ; et si chétifs qu'on les suppose, ils représentent pourtant à leur manière, selon leur nature et leur fonction, la perfection absolue de l'être.

§ 1.

De l'univers des corps.

Spinoza définit un corps en général : *un mode qui exprime d'une certaine façon déterminée l'essence de Dieu, en tant que l'on considère Dieu comme chose étendue*[1].

Il y a deux parties dans cette définition : l'une qui est commune à Descartes, à Malebranche, à Fénelon, à Spinoza, en un mot à toute l'École cartésienne; l'autre qui appartient en propre à l'auteur de l'*Éthique,* et qui fait le caractère original de sa théorie de la nature. Tout corps, dit Spinoza, est un mode de l'étendue; et jusque-là il reste fidèle à Descartes. Mais il ajoute : Un mode de l'étendue divine. Ici le disciple se sépare du maître, ou, s'il lui reste fidèle encore, c'est d'une tout autre façon.

Suivant les Cartésiens, toutes les qualités des corps peuvent se réduire à quatre : l'étendue, la figure, la divisibilité, le mouvement. Tout le reste, le chaud et le froid, la mollesse et la dureté, la saveur, le son, la couleur, n'existe que dans la sensibilité humaine. Ce sont des images ou des impressions que le vulgaire, dupe des illusions des sens, répand sur les objets ex-

[1] *Ethique,* part. 2, Définition I.

térieurs, mais qui, séparés de l'âme, n'ont aux yeux d'un philosophe qu'une réalité fantastique [1]. Or, qu'est-ce que la figure? une limitation de l'étendue. Qu'est-ce que la divisibilité? une suite nécessaire de l'étendue. Qu'est-ce enfin que le mouvement? un changement de rapports dans l'étendue. Il n'y a donc dans les corps rien de primitif et de fondamental que l'étendue.

Tous les corps, dit Spinoza, ont donc quelque chose de commun [2], puisqu'ils enveloppent tout le concept d'un seul et même attribut, savoir, l'Étendue. Ils ne diffèrent donc point par la Substance qui est la même pour tous, mais par les modalités qui sont diverses pour chacun.

Il y a deux sortes de corps, les corps simples, éléments premiers de l'univers matériel, et les corps composés, qui sont les corps proprement dits, les individus, comme un minéral, une plante, le corps humain [3].

Les corps simples se distinguent les uns des autres par le mouvement et le repos, la vitesse ou la lenteur [4]; les corps composés, par leur degré de solidité, savoir : la dureté, la mollesse ou la fluidité [5].

On demandera comment un corps, qui est par hypothèse un mode de l'Étendue, peut être simple, c'est-à-dire indivisible; et comment un corps simple peut se mouvoir? On demandera aussi comment les corps composés peuvent se distinguer par leur degré de solidité, si la solidité n'est point comprise dans les qualités réelles de l'étendue. Car il ne paraît pas que des parties purement étendues et sans solidité intrinsèque puissent acquérir par leur réunion une propriété étrangère à leur es-

[1] *De Dieu*, Appendice; tome II, pag 43, 44.
[2] *Éthique*, part. 2, Lemme II, après la Propos. XIII.
[3] *Éthique*, Axiome II, après le Lemme III.
[4] *Ibid.*, Lemme I, après la Propos. XIII.
[5] *Ibid.*, Axiome III, après le Lemme III.

sence. Spinoza s'efforce de répondre à toutes ces questions; et s'il ne résout pas les difficultés, on ne peut pas l'accuser de ne les point voir. Spinoza suppose en effet des corps simples; mais ce serait se méprendre étrangement que d'entendre par là des atomes. Les atomes, le vide, ne sont à ses yeux que des fantômes de l'imagination [1]. Tout est plein, et l'Étendue, substance des corps, loin de se résoudre en particules distinctes, séparées ou séparables par des intervalles, est un seul être continu et indivisible. L'univers corporel de Spinoza c'est l'univers de la géométrie; l'étendue, en effet, réduite à quelque chose de figurable et de mobile, en quoi diffère-t-elle de l'espace pur? Or, dans la continuité absolue de l'espace géométrique, la divisibilité et la mobilité sont choses tout idéales; ce sont des actes de la pensée.

Un corps, pour Spinoza, n'est donc véritablement qu'une détermination de l'espace pur; et c'est une des raisons qui lui feront dire dans la suite qu'un corps est un mode de l'Étendue correspondant à un certain mode, à un certain acte de la Pensée, et, par une conséquence facile à prévoir, que les modes de l'Étendue sont au fond identiques aux modes de la Pensée, un corps n'étant que l'objet d'une idée, une idée n'étant que la forme, l'acte d'un corps [2].

Qu'est-ce maintenant qu'un corps simple? Si ce n'est pas un atome, est-ce un point géométrique? Pas davantage. L'atome est une chimère des sens; le point géométrique est une abstraction de la pensée. Composer un corps de surfaces, une surface de lignes, une ligne de points, c'est composer les êtres réels d'éléments abstraits et les nombres de zéros. Un corps simple, c'est donc ce qui correspond dans l'Étendue absolue à un acte simple de la pensée, déterminant, circonscrivant dans des li-

[1] *Ethique*, part. 1, Schol. de la Propos. XV.
[2] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XXI.

mites précises l'idée de l'espace pur. Maintenant, les sens et l'imagination venant à se mettre de la partie, ils revêtent de leurs couleurs ce produit de la pensée pure, et voilà le corps.

Spinoza parle de corps simples, mais cette simplicité est toute relative. Ce corps simple, produit en quelque façon par un acte de la pensée, un autre acte de la pensée peut le diviser, et cette division, par sa nature, ne souffre pas de limites. L'Étendue est donc à la fois indivisible et divisible à l'infini; divisible dans ses modes, indivisible dans sa substance. Quelque jugement qu'on porte sur la valeur de cette théorie, dont Spinoza prit le germe dans Descartes, on ne peut disconvenir qu'elle ne soit extrêmement originale; et il serait difficile de lui trouver des analogues dans l'histoire de la philosophie. Ce n'est point la théorie des métaphysiciens-géomètres qui composent le corps de points, de lignes et de surfaces; ni celle des physiciens matérialistes pour qui tout se résout en atomes; ce n'est pas non plus la théorie de Leibnitz, où les corps sont formés de ces *atomes métaphysiques* qu'il appelle monades. Chose curieuse! la doctrine avec laquelle celle de Spinoza présente le plus d'analogie, c'est celle de Kant. Pour tous deux, en effet, les qualités secondaires de la matière se réduisent à des impressions de la sensibilité, et le fond de l'existence corporelle c'est l'idée pure de l'espace avec ses déterminations infinies.

Mais voici une différence capitale qui sépare Spinoza de Kant, ainsi que de Berkeley et de tous les idéalistes; l'étendue, pour Spinoza, n'est pas une idée, mais un objet; un corps, ce n'est point seulement un acte de la pensée; c'est ce qui, dans l'Étendue absolue, correspond à cet acte de la pensée. La Pensée et l'Étendue, les idées et les corps se pénètrent et s'unissent dans la Substance qui les enfante sans cesse; mais bien qu'un corps n'existe pas sans être pensé, bien qu'une idée n'existe pas sans avoir un corps pour objet, l'idée et le corps n'en sont pas moins

deux choses distinctes et même indépendantes. L'idée, en effet, n'est point fondée sur son objet, ni le corps sur le sujet qui le représente; l'idée ne repose que sur la Pensée; le corps ne repose que sur l'Étendue; l'idée et le corps ne sont identiques, à leur racine dernière, que parce que l'Étendue et la Pensée d'où ils relèvent sont elles-mêmes identiques dans la Substance.

Qu'est-ce maintenant qu'un corps composé? Voici la définition de Spinoza[1] :

« Lorsqu'un certain nombre de corps de même grandeur ou de grandeur différente sont ainsi pressés qu'ils s'appuyent les uns sur les autres, ou lorsque, se mouvant d'ailleurs avec des degrés semblables ou divers de rapidité, ils se communiquent leurs mouvements suivant des rapports déterminés, nous disons qu'entre de tels corps il y a union réciproque, et qu'ils constituent dans leur ensemble un seul corps, un individu, qui, par cette union même, se distingue de tous les autres. Or, ajoute Spinoza[2], à mesure que les parties d'un individu corporel ou corps composé reposent réciproquement les unes sur les autres par des surfaces plus ou moins grandes, il est plus ou moins difficile de changer leur situation, et par conséquent de changer la figure de l'individu en question. Et c'est pourquoi j'appellerai les corps : *durs*, quand leurs parties s'appuyent l'une sur l'autre par de grandes surfaces; *mous*, quand ces surfaces sont petites; *fluides*, quand leurs parties se meuvent librement les unes par rapport aux autres. »

On voit que la solidité d'un corps, pour Spinoza, dépend uniquement de la figure de ses parties composantes; la figure est donc, dans cette théorie, le véritable principe de l'individualité des corps. Et cela devait être, dans ce monde tout géo-

[1] *De l'Ame*, Défin., après le Lemme III.
[2] *De l'Ame*, Axiome III, après le Lemme III.

métrique ; car si un corps n'est autre chose qu'une détermination de l'étendue, comme c'est la figure qui détermine l'étendue, la figure seule pouvait servir à distinguer les corps les uns des autres. Mais la figure n'est rien de positif ; c'est une limite. Elle ne peut communiquer à l'étendue ce que l'étendue ne contient pas. Or, l'étendue pure ne contient que soi, c'est-à-dire l'extension infinie en longueur, largeur et profondeur. Spinoza se tourmente donc en vain pour trouver la solidité qui lui échappe. Il a beau dire : lui aussi, et Leibnitz le lui prouvera, compose les corps réels avec des abstraits, et il fait avec des zéros des unités et des nombres.

Après avoir déterminé les éléments de son univers, Spinoza recherche les transformations dont ils sont susceptibles. A l'en croire, il n'en est pas une seule qui ne soit explicable par les lois mathématiques du mouvement. Il n'y a pas de naissance réelle ni de mort effective dans la nature ; il n'y a pas de développement interne des choses ; tout se réduit à des additions ou à des soustractions de parties. Les modes simples de l'étendue se composent, et c'est la naissance ; ils se décomposent, et c'est la mort ; ils se maintiennent dans un rapport fini, et c'est la vie.

Considérez les modes simples de l'étendue hors de toute composition, vous avez les éléments inertes de l'univers corporel. Les combinaisons les plus simples de ces modes forment les corps inorganiques. Ajoutez à ces combinaisons un degré supérieur de complexité, l'individu devient capable d'un plus grand nombre d'actions et de passions ; il est organisé, il vit. Avec la complexité croissante des parties, se perfectionne et s'élève l'organisation, et l'on arrive ainsi de degré en degré à cette admirable machine, la plus riche, la plus diversifiée, la plus complète de toutes ; et ce chef d'œuvre de la nature, qui

contient toutes les formes de combinaison et d'organisation dont elle est capable, ce petit monde où l'univers entier vient se réfléchir, c'est le corps humain [1].

Spinoza est donc, en physique, pour le mécanisme pur de Descartes. S'il donne une âme à la nature, s'il rend aux animaux la vie et le sentiment que Descartes leur avait retranchés, c'est qu'après avoir nié le dynamisme en physique, la métaphysique (comme plus tard à Leibnitz) le lui fait retrouver. — A l'exemple de Descartes et de Malebranche, Spinoza n'admet dans le corps, en tant que corps, aucune vertu motrice. Un corps ne peut, de soi, changer son état[2]. S'il est en mouvement ou en repos, il a dû y être déterminé par un autre corps, lequel a été déterminé lui-même au mouvement ou au repos par un troisième corps, et ainsi à l'infini. D'où il suit qu'un corps en repos ou en mouvement resterait éternellement dans l'état où il a été mis une fois, s'il ne recevait l'action d'une cause étrangère.

Mais, dira-t-on, il faut au moins admettre un premier corps qui a été mis en mouvement ou par soi-même, ou par une cause incorporelle. Spinoza n'accepte point cette conséquence, qui, en effet, est diamétralement opposée à l'esprit de sa philosophie. Suivant lui, de même que les idées ne relèvent que de la Pensée, les corps et leurs mouvements ne relèvent que de l'Étendue. Expliquer un mode d'un des attributs de Dieu par l'action d'un principe

[1] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XIII. — « Quand nos adversaires, dit Spinoza faisant allusion aux partisans des causes finales, considèrent l'économie du corps humain, ils tombent dans un étonnement stupide; et comme ils ignorent les causes d'un art si merveilleux, ils concluent que ce ne sont point des lois mécaniques mais une industrie divine et surnaturelle qui a formé cet ouvrage et en a disposé les parties de façon qu'elles ne se contrarient pas réciproquement. »

(*Ethique*, part. I, Appendice)

[2] *De l'Ame*, Lemme III, après la Propos. XIII.

métrique ; car si un corps … tion de l'étendue, co… due, la figure s… des autres. …

Elle ne p… tient pas … l'exten… se to… écha… com… zér…

… d'un attribut quelco… Dieu est considéré sous le … dont ils sont les modes et … de … Si donc l'on considère l'on… vers des … de l'Étendue, en d'autres te… cable par … corps, tout doit y être exp… de choses … des mouvements ; comme … rmes, si l'on … sous le point de vue de la Pe… iquer par des … regarde à l'univers des âmes … idées [1].

On demandera : Quel est … mouvement ? Spinoza répond : Il n'y a pas … ement, pas plus qu'il n'y en a de dernier. … écoulement infini du sein de l'éternité, forme … chaque instant suppose celui qui précède et … par celui qui suit, sans commencement ni fin. De … due, immobile en soi, se développe dans le temps par … ité inépuisable.

Est-ce à dire que dans ce … à l'infini Dieu soit absent ou inutile ? Mais ce progrès … est celui de Dieu même ; car c'est le progrès d'une … infinie qui, dans l'ordre de l'Étendue comme dans tous les ordres de l'existence, sort de l'immobilité de son essence éternelle et abstraite pour se réaliser successivement en traversant tous les degrés d'une mobilité sans terme.

C'est ainsi que Spinoza se représente la nature. Elle forme

[1] *De l'Ame*, Propos. V.
[2] *De l'Ame*, Propos. VI.
[3] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. VII.

'il n'existe hors de ce petit
communiquer au sang des
're espace, ni aucun autre
er son mouvement, il est
le même état, et que
hangement que ceux
le mouvements qui
de cette façon le
me une partie,
alité beaucoup
du sang, et
utres mou-
sang, les-
nt de ses
sang à
ue le

est-ce qu les plus sim comme in
un mouvement existe, rapport constant
attribut quelconque un Mais cette condi
est considéré parties. tel individu un certain
sont les modes d'un soient remplacées simulta
l'on considère qu'elles de même nature, il est clai
en d'autre parties sa nature primitive, sans que sa for
doit y être de servera sa aucun changement[1]. Supposez mai
éprouve qui composent un individu viennent à
parties mais dans une telle proportion que le
à diminuer, le repos de toutes ces parties, considérées
ou vement ou des autres, s'opèrent selon les mêmes rapports
unes à l'égard l'individu conservera encore sa nature première, et son essence ne sera pas altérée[2]. Admettez enfin qu'un certain nombre de corps composant un individu soient forcés de changer la direction de leur mouvement, de telle façon pourtant qu'ils puissent continuer ce mouvement et se le communiquer les uns aux autres suivant les mêmes rapports qu'auparavant, l'individu conservera encore sa nature sans que sa forme éprouve aucun changement[3].

On voit par là comment un individu composé peut être affecté d'une foule de manières en conservant toujours sa nature. Or, jusqu'à ce moment, nous n'avons considéré que les composés les plus simples. Si nous venons maintenant à considérer un

1 *De l'Ame*, Lemme IV, après la Propos. XIII.
2 *De l'Ame*, Lemme V.
3 *De l'Ame*, Lemme VI et VII.

étranger à la nature de cet attribut, c'est ne pas entendre l'ordre des développements divins[1]. Et il est aussi absurde d'expliquer un mouvement par un principe incorporel, qu'il le serait d'expliquer une idée par un mouvement. En général les modes d'un attribut quelconque ont Dieu pour cause, en tant que Dieu est considéré sous le point de vue de ce même attribut dont ils sont les modes et non sous aucun autre point de vue[2]. Si donc l'on considère l'ordre des choses sous le point de vue de l'Étendue, en d'autres termes si l'on regarde à l'univers des corps, tout doit y être expliqué, ou du moins explicable par des mouvements; comme si l'on considère l'ordre de choses sous le point de vue de la Pensée, ou, en d'autres termes, si l'on regarde à l'univers des âmes, tout s'y doit expliquer par des idées[3].

On demandera : Quel est donc le premier mouvement? Spinoza répond : Il n'y a pas de premier mouvement, pas plus qu'il n'y en a de dernier. La durée, dans son écoulement infini du sein de l'éternité, forme une suite où chaque instant suppose celui qui précède et est supposé par celui qui suit, sans commencement ni fin. De même l'Étendue, immobile en soi, se développe dans le temps par une mobilité inépuisable.

Est-ce à dire que dans ce progrès à l'infini Dieu soit absent ou inutile? Mais ce progrès éternel est celui de Dieu même; car c'est le progrès d'une activité infinie qui, dans l'ordre de l'Étendue comme dans tous les ordres de l'existence, sort de l'immobilité de son essence éternelle et abstraite pour se réaliser successivement en traversant tous les degrés d'une mobilité sans terme.

C'est ainsi que Spinoza se représente la nature. Elle forme

[1] *De l'Ame,* Propos. V.
[2] *De l'Ame,* Propos. VI.
[3] *De l'Ame,* Schol. de la Propos. VII.

une existence pleine et indépendante, une en soi, et à la fois enveloppant une diversité infinie. Et il n'y a point là de contradiction. Qu'est-ce, en effet, qui constitue l'unité d'un être corporel? Qu'est-ce qui en constitue la variété? Considérons les composés les plus simples, par exemple un minéral. Ce minéral n'existe, comme individu, qu'à une condition, c'est qu'il y ait un rapport constant entre le mouvement et le repos de ses parties. Mais cette condition suffit. Retranchez, en effet, d'un tel individu un certain nombre de parties, mais faites qu'elles soient remplacées simultanément par un nombre égal de parties de même nature, il est clair que cet individu conservera sa nature primitive, sans que sa forme, son essence, en éprouve aucun changement[1]. Supposez maintenant que les parties qui composent un individu viennent à augmenter ou à diminuer, mais dans une telle proportion que le mouvement ou le repos de toutes ces parties, considérées les unes à l'égard des autres, s'opèrent selon les mêmes rapports, l'individu conservera encore sa nature première, et son essence ne sera pas altérée[2]. Admettez enfin qu'un certain nombre de corps composant un individu soient forcés de changer la direction de leur mouvement, de telle façon pourtant qu'ils puissent continuer ce mouvement et se le communiquer les uns aux autres suivant les mêmes rapports qu'auparavant, l'individu conservera encore sa nature sans que sa forme éprouve aucun changement[3].

On voit par là comment un individu composé peut être affecté d'une foule de manières en conservant toujours sa nature. Or, jusqu'à ce moment, nous n'avons considéré que les composés les plus simples. Si nous venons maintenant à considérer un

[1] *De l'Ame*, Lemme IV, après la Propos. XIII.
[2] *De l'Ame*, Lemme V.
[3] *De l'Ame*, Lemme VI et VII.

individu comme composé lui-même de plusieurs individus de nature diverse, nous trouverons qu'il peut être affecté de plusieurs autres façons en conservant toujours sa nature; car puisque chacune de ses parties est composée de plusieurs corps, elle pourra, sans que sa nature en soit altérée, se mouvoir tantôt avec plus de vitesse, tantôt avec plus de lenteur, et par suite communiquer plus lentement ou plus rapidement ses mouvements aux autres parties. Et maintenant, si nous concevons un troisième genre d'individus formé de ceux que nous venons de dire, nous trouverons qu'il peut recevoir une foule d'autres modifications sans aucune altération de sa nature. Enfin, si nous poursuivons de la sorte à l'infini, nous concevrons facilement que toute la nature est un seul individu, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons sans que l'individu lui-même, dans sa totalité infinie, reçoive aucun changement[1].

Spinoza éclaircit cette vue profonde sur la nature par un exemple ingénieux[2]: « Imaginez, dit-il, je vous prie, qu'un petit ver vive dans le sang, que sa vue soit assez perçante pour discerner les particules du sang, de la lymphe, etc., et son intelligence assez subtile pour observer suivant quelle loi chaque particule, à la rencontre d'une autre particule, rebrousse chemin ou lui communique une partie de ce mouvement... Ce petit ver vivra dans le sang comme nous vivons dans une certaine partie de l'univers; il considérera chaque particule du sang, non comme une partie, mais comme un tout, et il ne pourra savoir par quelle loi la nature universelle du sang en règle toutes les parties, et les force, en vertu d'une nécessité inhérente à son être, de se combiner entre elles de façon qu'elles s'accordent toutes ensemble suivant un rapport déter-

[1] *De l'Ame*, Schol. du Lemme VII.
[2] *Lettre à Oldenburg*, tome II, pag. 331 et suiv.

miné. Car si nous supposons qu'il n'existe hors de ce petit univers aucune cause capable de communiquer au sang des mouvements nouveaux, ni aucun autre espace, ni aucun autre corps auquel le sang puisse communiquer son mouvement, il est certain que le sang restera toujours dans le même état, et que ses particules ne recevront aucun autre changement que ceux qui se peuvent concevoir par les rapports de mouvements qui existent entre la lymphe, le chyle, etc.; et de cette façon le sang devra être toujours considéré, non comme une partie, mais comme un tout. Mais comme il existe en réalité beaucoup d'autres causes qui modifient les lois de la nature du sang, et sont à leur tour modifiées par elles, il arrive que d'autres mouvements, d'autres changements se produisent dans le sang, lesquels résultent, non pas du seul rapport du mouvement de ses parties entre elles, mais du rapport du mouvement du sang à celui des choses extérieures; et de cette façon le sang joue le rôle d'une partie, et non celui d'un tout.

« Je dis maintenant, ajoute Spinoza, que tous les corps de la nature peuvent et doivent être conçus comme nous venons de concevoir cette masse de sang, puisque tous les corps sont environnés par d'autres corps et se déterminent les uns les autres à l'existence et à l'action suivant une certaine loi, le même rapport de mouvement au repos se conservant toujours dans tous les corps pris ensemble, c'est-à-dire dans l'univers tout entier; d'où il suit que tout corps, en tant qu'il existe d'une certaine façon déterminée, doit être considéré comme une partie de l'univers, s'accorder avec le tout et être uni à toutes les autres parties. Et, comme la nature de l'univers n'est pas limitée comme celle du sang, mais absolument infinie, toutes ses parties doivent être modifiées d'une infinité de façons et souffrir une infinité de changements en vertu de la puissance infinie qui est en elle. »

A côté de cet univers infini des corps se développe l'univers infini des âmes et une infinité d'autres univers. La Pensée est donc aussi un individu infini, immobile en soi dans la variété infinie de ses parties, parce qu'une même loi les enchaîne toutes dans un rapport éternellement subsistant.

Or ces individus infinis eux-mêmes, la Pensée, l'Étendue, ne sont point isolés. Une même loi les enchaîne; un même rapport les maintient. Ce sont des parties infinies d'un seul Individu infiniment infini : Unité suprême qui enveloppe toute variété, maintient tout rapport, produit toute harmonie; Identité incompréhensible où les corps et les âmes, la pensée et l'étendue, le réel et l'idéal, en un mot toutes les formes et tous les degrés de l'existence viennent se pénétrer et s'unir.

§ 2.

De l'univers des âmes.

Pour Spinoza, comme pour Descartes, l'essence de l'âme, le fond de l'existence spirituelle, c'est la pensée; la sensibilité, la volonté, l'imagination, n'étant que des suites ou des formes de la pensée. L'âme est donc, aux yeux de Descartes, une pensée. Spinoza ajoute qu'elle est une pensée de Dieu, et par là il donne à la définition cartésienne de l'âme, soit qu'il l'altère, soit qu'au fond il la développe, une physionomie toute nouvelle.

La Pensée divine, étant une forme de l'Activité absolue, ne peut pas ne pas se développer en une suite infinie de pensées ou d'idées ou encore d'âmes particulières. D'un autre côté, il implique qu'aucune idée, aucune âme, en un mot aucun mode de la Pensée puisse exister hors de la Pensée elle-même; tout ce

qui pense, par conséquent, à quelque degré et de quelque façon qu'il pense, en d'autres termes toute âme est un mode de la Pensée divine, une idée de Dieu.

Or, qu'exprime cette suite infinie d'âmes et d'idées qui découlent éternellement de la Pensée divine? Elle exprime l'essence de Dieu. Mais le développement infini de la nature corporelle exprime-t-il autre chose que l'essence infinie et parfaite de Dieu? L'Étendue exprime sans doute l'essence de Dieu d'une tout autre façon que ne fait la Pensée, et de là la différence nécessaire de ces deux choses; mais elles expriment toutes deux la même perfection, la même infinité, et de là leur nécessaire rapport.

Par conséquent, à chaque mode de l'Étendue divine doit correspondre un mode de la Pensée divine : et, comme dit Spinoza, l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses[1]. De plus, de même que l'Étendue et la Pensée ne sont pas deux Substances, mais une seule et même Substance considérée sous deux points de vue, ainsi un mode de l'Étendue et l'idée de ce mode ne font qu'une seule et même chose exprimée de deux manières différentes. Par exemple, un cercle qui existe dans la nature et l'idée d'un tel cercle, laquelle est aussi en Dieu, c'est une seule et même chose exprimée relativement à deux attributs différents[2]. « Et c'est là, ajoute Spinoza, en désignant peut-être les Kabbalistes[3], ce qui paraît avoir été aperçu comme à travers un nuage par quelques Hébreux qui soutiennent que Dieu, l'intelligence de Dieu et les choses qu'elle conçoit ne font qu'un. »

[1] *De l'Ame*, Propos. VII.

[2] *Ibid.*, au Scholie.

[3] Comp. *Ethique*, part. 1, Schol. de la Propos. XVII. — Sur ce point obscur et délicat, on consultera avec fruit les savants Mémoires de M. Ad. Franck sur la Kabbale, dans le recueil de Mémoires des savants étrangers, publié par l'Académie des sciences morales et politiques.

Une conséquence évidente de cette doctrine, c'est que tout corps est animé; car tout corps est un mode de l'Étendue : et tout mode de l'Étendue correspond si étroitement à un mode de la Pensée, que tous deux ne sont au fond qu'une seule et même chose.

Spinoza n'a point hésité ici à se séparer ouvertement de l'école cartésienne. On sait que Descartes ne voulait reconnaître la pensée et la vie que dans cet être excellent que Dieu a fait à son image. Tout le reste n'est que matière et inertie. Les animaux mêmes qui occupent les degrés les plus élevés de l'échelle organique, ne trouvent point grâce à ses yeux. Il les prive de tout sentiment et les condamne à n'être que des automates admirables dont la main divine elle-même a disposé les ressorts. Cette théorie donne à l'homme un prix infini dans la création ; mais outre qu'elle a de la peine à se mettre d'accord avec l'expérience et à se faire accepter du sens commun, on peut dire qu'elle rompt la chaîne des êtres et ne laisse plus comprendre le progrès de la nature.

Cet abîme ouvert par Descartes entre l'homme et le reste des choses, Spinoza n'hésite pas à le combler [1]. Il est loin de ra-

[1] Je citerai un passage remarquable de l'*Éthique* : « *Tous les individus de la nature,* dit Spinoza (*Ethique*, part. 2, Schol. de la Propos. XII), *sont animés à des degrés divers. De toutes choses, en effet, il y a nécessairement en Dieu une idée dont Dieu est cause, de la même façon qu'il est cause de l idée du corps humain, et, par conséquent, tout ce que nous disons de l'idée du corps humain, il faut le dire nécessairement de l'idée de toute autre chose quelconque. Et toutefois nous ne voulons pas nier que les idées ne diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes, de sorte que l'une est supérieure à l'autre et contient une réalité plus grande à mesure que l'objet de celle-ci est supérieur à l'objet de celle-là et contient plus de réalité. C'est pourquoi si nous voulons déterminer en quoi l'âme humaine se distingue des autres âmes et par où elle leur est supérieure, il est nécessaire que nous connaissions la nature de son objet, savoir : le corps humain* » — Comp. *Ethique*, part. 3, Schol. de la Propos. LVII.

baisser l'homme et de l'égaler aux animaux; car, à ses yeux, la perfection de l'âme se mesure sur celle des corps, et réciproquement. Par conséquent, à ces organisations de plus en plus simples, de moins en moins parfaites qui forment les degrés décroissants de la nature corporelle, correspondent des âmes de moins en moins actives, de plus en plus obscurcies, jusqu'à ce qu'on atteigne la région de l'inertie et de la passivité absolues, limite inférieure de l'existence, comme l'activité pure en est la limite supérieure.

Qu'est-ce donc que l'âme humaine dans une telle doctrine? Évidemment, c'est une suite de modes de la Pensée étroitement unie à une suite de modes de l'Étendue; en d'autres termes, c'est une idée unie à un corps : et, comme dit Spinoza, l'âme humaine, c'est l'idée du corps humain.

Il est aisé maintenant de définir l'homme de Spinoza : C'est l'identité de l'âme humaine et du corps humain. L'âme humaine, en effet, n'est au fond qu'un mode de la Substance divine; or, le corps humain en est un autre mode. Ces deux modes sont différents en tant qu'ils expriment d'une manière différente la perfection divine, l'un dans l'ordre de la Pensée, l'autre dans l'ordre de l'Étendue; mais en tant qu'ils représentent un seul et même moment du développement éternel de l'activité infinie, ils sont identiques. Ce que Dieu est, comme corps, à un point précis de son progrès, il le pense, comme âme, et voilà l'homme. Le corps humain n'est que l'objet de l'âme humaine; l'âme humaine n'est que l'idée du corps humain. L'âme humaine et le corps humain ne sont qu'un seul être à deux faces, et, pour ainsi dire, un seul et même rayon de la lumière divine qui se décompose et se dédouble en se réfléchissant dans la conscience.

Malgré la prodigieuse confiance que Spinoza laisse partout

éclater en la vérité de ses systèmes, et ce calme dans l'affirmation la plus hardie, que nul philosophe n'égala jamais, il ne faut pas croire qu'il se dissimule les difficultés dont sa théorie de l'homme est hérissée. A plusieurs reprises, il interrompt le cours de ses déductions pour supplier le lecteur de ne point trop s'effaroucher et d'attendre la fin [1]. Comment, en effet, ne pas arrêter Spinoza pour lui dire : Que faites-vous de l'individualité de l'homme? Que faites-vous de son activité? de son identité personnelle? Quoi! l'âme humaine est une idée de Dieu, et elle dit : Moi. L'âme humaine est une suite de pensées qui se poussent en quelque façon l'une l'autre comme des flots, et vous dites qu'elle est active. Elle s'échappe sans cesse à elle-même dans une mobilité que rien ne peut arrêter, et vous soutenez qu'elle persiste dans l'être et a conscience de soi.

Il est curieux d'observer ici les efforts sincères de Spinoza pour concilier avec les principes de sa doctrine l'individualité, l'activité, l'identité personnelle de l'âme humaine.

On sait que pour lui l'âme humaine est un mode de Dieu. Or, Dieu est l'activité infinie au même titre qu'il est l'existence infinie. Si donc il a communiqué à l'âme humaine, cette émanation de sa substance infinie, une portion de son existence, il a dû lui communiquer en même temps une portion de son activité. L'âme est donc active, et elle l'est essentiellement. Autant elle a d'être, autant elle a d'activité. Être pour elle, comme pour Dieu, c'est agir, et son activité ne peut périr qu'avec son essence.

Ainsi donc, dit Spinoza, l'âme est une idée, l'idée du corps humain. Que manque-t-il à son unité? Elle est une idée active, et par là même elle tend à persévérer dans l'être et à développer sa puissance. Que manque-t-il à son activité? Enfin, en tant

[1] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XI.

qu'idée, elle a conscience de soi; car toute idée se représente elle-même en même temps qu'elle représente son objet. Une, active, se pensant elle-même, que manque-t-il à sa personnalité?

Cette unité, dira-t-on, est toute factice, puisque l'âme n'est pas une idée simple, mais une idée composée de plusieurs autres idées, en d'autres termes, une collection d'idées.

Je l'accorde, répond Spinoza; mais cette collection est réglée par un rapport invariable qui en fait l'individualité. L'âme humaine, en effet, c'est l'idée du corps humain. L'individualité de l'âme humaine doit donc réfléchir celle du corps humain. Or, qu'est-ce qui constitue en général l'individualité d'un corps? Ce n'est point le nombre, ce n'est point le mouvement de ses parties; c'est la proportion constante qui les enchaîne. Les parties du corps humain, par exemple, changent sans cesse; elles diminuent ou augmentent, elles se meuvent avec des degrés divers de vitesse et selon diverses directions; elles reçoivent une infinité d'actions différentes et réagissent à leur tour d'une infinité de façons sur les autres êtres. Le corps humain n'est donc qu'une collection de modes toujours changeants. Et cependant le corps humain est un individu. Pourquoi cela? c est qu'une loi constante, une proportion durable maintient toutes ces parties dans un rapport qui ne change pas. Il en est de même pour l'âme; elle est une collection, je l'avoue; son unité est une unité de proportion, j'en conviens; mais si cette proportion suffit dans le corps pour en maintenir l'individualité au travers de mille variations toujours renouvelées, pourquoi l'âme ne serait-elle pas aussi tout ensemble une unité et une collection, un être à la fois identique et divers, en un mot, un principe stable au sein d'une mobilité régulière. Dieu seul est un d'une unité absolue, l'unité indivisible de l'éternité et de l'être; les modes sont des unités relatives et changeantes. Par la propor-

tion constante de leurs parties, ils imitent autant qu'ils peuvent l'unité de l'être, comme par la continuité de leur mouvement, ils en imitent l'éternité.

Mais Spinoza a beau donner ici la torture à son génie et développer toutes les ressources de la plus rare souplesse, de la plus exquise pénétration; il y a quelque chose de plus puissant que toutes les subtilités où se consume un grand esprit égaré, c'est l'autorité de la conscience.

J'existe et je me sens exister. Il n'y a pas de connaissance plus claire, plus immédiate, plus certaine que celle-là. Or, je me sens exister à titre de principe actif, capable de se déterminer soi-même. Sans doute, il y a de la variété dans mon être, car mon activité se déploie diversement, et comme elle a des limites diverses et rencontre des obstacles divers, je dois éprouver diverses passions. Mais mon existence n'est point dispersée dans la variété de ses déterminations; elle est une, et sa variété même n'est que le déploiement divers de son unité.

Je ne suis donc point une collection d'idées, pas plus qu'une collection de sensations; l'unité d'une collection est une unité toute abstraite, une unité mathématique, un nombre. Or, je ne suis pas un être abstrait, mais un être vivant. Je ne suis pas un nombre, mais une force.

L'âme, dira Spinoza, n'est pas une pure collection, un total; c'est une collection dont les parties sont liées entre elles par un rapport constant. Soit; mais si un rapport constant peut jusqu'à un certain point constituer l'individualité d'un corps, considéré alors comme un pur agrégat, c'est-à-dire comme un phénomène destitué de toute activité propre et de toute vie, il ne saurait fonder l'individualité d'un être réel, d'une force véritable, d'une vivante unité. Le moi ne se reconnaît donc pas à

l'image qu'en trace Spinoza, et cette fausse image accuse d'erreur tout le système.

Ce n'est pas tout, le système lui-même peut être tourné contre Spinoza. Considérons en effet avec lui et sur ses traces la nature pensante, l'univers des âmes dans son infinité. Qu'est-ce qu'une âme particulière? Une partie de l'univers spirituel, exactement comme chacune des idées qui composent l'âme humaine est une partie de cette âme. De même, si nous envisageons la nature étendue, l'univers des corps, nous trouverons que chaque corps individuel est une partie de cet univers infini, exactement au même titre que le cerveau par exemple est une partie du corps humain. Or, l'univers des âmes et celui des corps ne sont pas de pures collections, pas plus que l'âme humaine et le corps humain. Ces deux univers ont de l'unité. Comment Spinoza explique-t-il cette unité? Ici, une proportion ne lui suffit pas. Il ne lui suffit pas que le même rapport du repos au mouvement se conserve entre les parties de l'univers des corps, et qu'un rapport semblable entre les idées se conserve également dans l'univers des âmes. Il faut à l'univers des corps un principe d'unité et d'individualité, c'est l'Étendue absolue; il faut à l'univers des âmes un principe d'unité et d'individualité, c'est la Pensée absolue. A la proportion constante qui règne entre les mouvements de l'univers corporel, il faut une cause et un sujet; et une cause et un sujet sont également nécessaires à celle qui règle toutes les idées de l'univers spirituel. La Pensée en soi, l'Étendue en soi, voilà ce sujet, voilà cette cause. Enfin la correspondance étroite des idées et des mouvements, l'analogie des deux proportions qui gouvernent les âmes et les corps, demandent une cause dernière. Cette cause, c'est la Substance, identique, une, active, qui constitue toute variété, maintient tout rapport, explique enfin la vie universelle.

Au nom de ces principes, je dis maintenant : Si le moi est un d'une unité réelle, s'il est identique d'une véritable identité, s'il agit et s'il vit, il faut à la variété et à l'harmonie de ses actes, un principe d'unité et d'individualité. Si un rapport constant entre les parties de l'univers ne suffit pas, comme Spinoza le déclare expressément lui-même, pour en constituer l'unité, un rapport constant entre les parties de l'âme ne suffit pas davantage. A ce rapport il faut un sujet; à cette proportion constante, une cause. Ce sujet, cette cause, c'est le moi, et le moi n'a pas de place dans le système de Spinoza. Ce système est donc ici infidèle à l'expérience et à lui-même. Pour être conséquent et aller jusqu'à l'extrémité fatale où conduisait la logique, il fallait nier l'unité de l'âme, nier son individualité, nier son identité, comme déjà on avait nié sa liberté, et dire hautement : Il n'y a qu'un individu véritable, comme il n'y a qu'un être véritable, savoir : Dieu.

§ 3.

De l'union des âmes et des corps.

Les vues de Spinoza sur la nature corporelle et spirituelle le conduisirent à une théorie de l'union de l'âme et du corps, qui n'est point vraie sans doute, pas plus que tout son système, mais dont on ne peut pas trop admirer toutefois l'originalité, la suite et la grandeur. Je n'hésite point à dire qu'elle égale, si elle ne la surpasse, la fameuse Harmonie préétablie de Leibnitz. J'ajoute qu'elle la fait clairement pressentir, et présente avec elle les plus curieuses analogies.

On peut dire que dans l'histoire de la philosophie, ce n'est point Descartes, ce n'est point Malebranche, mais bien Spinoza qui représente ce que j'appellerai volontiers l'idée cartésienne de

la communication des substances. Seul, il l'a comprise dans son fonds; seul, il l'a développée dans toute sa rigueur et toute sa plénitude.

On connaît les sentiments de Descartes sur l'union des substances. Pour lui, le problème est beaucoup plus simple que pour Leibnitz et pour Spinoza; car il n'admet d'autre âme dans l'univers que l'âme humaine, et réduit tous les êtres organisés à des machines absolument privées de sentiment et de vie. Tout le problème, c'est donc de savoir comment l'âme humaine est unie au corps humain. Cette simplification est assurément un des avantages métaphysiques de la théorie de l'animal-machine; mais on ne l'obtient qu'en choquant le bon sens, en méprisant l'expérience, et, ce qui n'est pas moins grave, en isolant l'homme au sein de l'univers et rompant les liens qui l'unissent à tous les êtres.

Ces inconvénients sont communs à Descartes et à Malebranche. Ils détruisent également la continuité du progrès de la nature. On ne comprend pas par quel accident, par quel hasard, l'âme humaine se trouve unie à un corps. Ce n'est point là une suite des lois générales du monde, mais une exception. Mais Descartes s'est embarrassé de beaucoup d'autres difficultés que Malebranche a quelquefois heureusement évitées. Il admet que l'âme a pour essence la pensée, et le corps l'étendue; et qu'entre la pensée et l'étendue il n'y a aucun rapport concevable. Voilà donc l'âme qui est dans le corps comme une étrangère. Je dis qu'elle est dans le corps, mais au vrai elle n'y est pas; elle n'a, elle ne peut avoir aucun rapport avec le corps; car la pensée n'en a pas et n'en peut avoir avec l'étendue. Et cependant Descartes nous assure que l'âme a son siége dans le corps humain, et que ce siége, c'est la glande pinéale. Mais cela ne s'entend véritablement pas; cela même est contradictoire. Comment la pensée aurait-elle son siége dans le corps, l'inétendu

dans l'étendu? De plus, l'âme n'ayant point de rapport avec le corps ne peut évidemment agir sur lui. Et cependant Descartes accorde à l'âme le pouvoir d'opérer des changements dans le corps. A la vérité, elle ne peut donner au corps du mouvement, mais elle peut changer la direction des mouvements corporels. C'est une nouvelle contradiction; car si l'âme est absolument incapable de mouvoir le corps, cela ne peut venir que de l'opposition absolue de la nature de la pensée et de celle de l'étendue, opposition qui doit rendre l'âme absolument incapable d'influer sur la direction d'un mouvement qu'elle n'a pas produit.

Quoi qu'il en soit, Descartes pense que l'âme ne peut, naturellement et physiquement, mouvoir le corps. Pour qu'elle le meuve, il faut l'assistance divine. Or, on comprend aisément que pour que le corps à son tour agisse sur l'âme, il faudra invoquer encore la divine assistance qui devient de plus en plus nécessaire. Et du jour où l'on fait intervenir Dieu dans la nature, il est bien difficile qu'il ne finisse pas par tout envahir.

Le système des causes occasionnelles en est la preuve. Ce que j'ai appelé l'idée cartésienne de la communication des substances s'y dégage et s'y éclaircit déjà beaucoup plus que dans le système de Descartes; mais il s'en faut encore que le père Malebranche l'ait embrassée dans toute son étendue.

Ici, l'âme n'agit plus sur le corps d'aucune manière, et dès lors le siége de l'âme n'est plus qu'un mot qui importe peu. Dieu seul agit sur l'âme; Dieu seul agit sur le corps. L'union de l'âme avec le corps n'est plus une union physique, naturelle; elle est toute métaphysique; elle consiste dans l'accord parfait des mouvements du corps avec les pensées de l'âme, et cet accord est fondé sur la sagesse de l'action divine. On pourrait même dire à la rigueur que dans le système de Malebranche il n'y a plus ni corps ni âmes. Les corps ne sont que des mo-

dalités inertes de l'étendue; les âmes, des suites de pensées et de désirs sans activité, sans individualité véritables. Il est vrai que Malebranche accorde à l'âme, par des détours infinis, quelque ombre d'activité; mais ce n'est là qu'une inconséquence. Au vrai, la vie, l'activité désertent l'univers de Malebranche pour se concentrer dans la seule Cause vraiment cause, non plus cause occasionnelle, mais cause efficiente et réelle.

Il est certain que le père Malebranche, avec un degré supérieur de pénétration, de rigueur et de hardiesse, aurait fait l'une de ces deux choses : ou bien il aurait abandonné son système, ou bien il aurait dit : L'âme n'est qu'un mode de Dieu, le corps en est un autre mode. Dieu seul est substance et cause; il est la substance et la cause des mouvements des corps et des corps eux-mêmes, des pensées de l'âme et de l'âme elle-même; l'union de l'âme et du corps n'est que l'ordre des modifications de Dieu, qui se correspondent dans le développement de son être et s'identifient dans son fonds.

Mais il faut faire un pas de plus. L'idée cartésienne a déjà de la suite et de la rigueur, elle manque d'étendue. Si en effet la suite des modalités du corps humain correspond à une suite de modalités de la pensée divine, pourquoi toute autre suite de modalités corporelles ne trouverait-elle pas en Dieu une série correspondante de modalités spirituelles? Les âmes des hommes sont des idées de Dieu; mais il y a en Dieu bien d'autres idées, par conséquent bien d'autres âmes. Or si les âmes des hommes, comme idées de Dieu, sont unies aux corps des hommes comme modes de l'étendue de Dieu, ces autres âmes doivent aussi être unies à des corps disposés pour elles, et si elles sont inférieures à l'âme humaine, elles doivent être assorties à des corps moins parfaits que le corps humain.

Il n'est point permis de s'arrêter ici à tel ou tel degré du dé-

veloppement de la nature. Tout corps a une âme, toute âme a un corps; toute âme et tout corps doivent se correspondre dans toute la suite de leur vie, étant au fond identiques dans la substance. Voilà l'union véritablement intérieure et profonde, voilà la correspondance véritablement naturelle et nécessaire des êtres.

Qui n'admirerait la suite, la rigueur, l'étendue, la clarté de cette conception? Et qui ne voit que c'est là véritablement l'idée cartésienne, mal démêlée par celui même qui en donna le germe, et qui déjà, tandis que Malebranche essayait de la dégager et de l'éclaircir, s'était constituée et accomplie dans Spinoza? Voilà le sens du mot célèbre de Leibnitz : « Le spinozisme n'est qu'un cartésianisme immodéré. » Mais *immodéré* est un mot d'indulgence, et c'est *conséquent* qu'on voulait dire.

Aussi, quand Leibnitz entreprit deréformer le cartésianisme, ce grand esprit ne s'attacha point à telle ou telle modification partielle. Il reprit l'édifice par les fondements; il toucha au principe même du système. Et de là une doctrine nouvelle aussi régulière, aussi bien liée que celle de Spinoza, et qui lui ressemble même par une foule d'endroits; mais si les proportions de l'édifice se ressemblent, la base est différente, ainsi que la nature des matériaux.

Pour Leibnitz comme pour Spinoza, il n'y a point d'action de l'âme sur le corps, je parle d'action physique; il n'y a qu'une communication métaphysique en Dieu [1].

[1] Leibnitz a dit plusieurs fois que Descartes serait arrivé infailliblement à la doctrine de l'harmonie préétablie, s'il eût connu les véritables lois du mouvement. Descartes en effet pensait que dans l'univers la quantité du mouvement est constante et la direction seule variable. C'est pourquoi il refusait à l'âme le pouvoir de donner au corps du mouvement, et lui accordait cependant la faculté de changer la direction des mouvements corporels. Mais la vérité est, suivant Leibnitz, que non-seulement la même quantité de force mouvante (plutôt que la quantité de mouvement).

A ce titre seulement, tout âme a un corps; tout corps a une âme; c'est-à-dire que pour toute suite de pensées dans l'univers des âmes, il y a dans l'univers des corps une suite de mouvements.

« Le corps d'une âme, dit Leibnitz, est son point de vue dans l'univers physique. » — « Le corps d'une âme, dit Spinoza, est son objet immédiat. » Pour l'un et l'autre philosophe, toutes nos connaissances, notamment celle du monde extérieur, sortent du propre fonds de l'âme, sans que le corps humain exerce sur elle aucune action réelle et lui transmette aucune image.

Suivant Spinoza, c'est par la connaissance immédiate que l'âme a des affections de son corps qu'elle connaît les corps extérieurs, avec lesquels le corps humain a des rapports, et, de proche en proche, tout l'univers; car toute chose a des rapports avec toutes les autres; or, à ce point de vue, Spinoza dirait fort bien avec Leibnitz : que l'âme humaine est un miroir vivant où tout l'univers vient se réfléchir.

se conserve dans l'univers, mais encore la même quantité de direction, vers quelque côté qu'on la prenne dans le monde. C'est-à-dire que si l'on mène une droite quelconque, et qu'on prenne tant de corps qu'on voudra, on trouvera, si l'on tient compte de tous les corps qui agissent sur ceux qu'on a pris, qu'il y aura toujours la même quantité de progrès d'un même côté, dans toutes les parallèles à la droite qu'on a menée. — Il suit de ce principe que pour la direction des mouvements de l'univers, comme pour ces mouvements eux-mêmes, l'intervention de l'âme est inutile. Par conséquent, les âmes n'agissent pas physiquement sur les corps, ce qui est le point de départ de l'harmonie préétablie. — Or, il est intéressant de remarquer qu'avant Leibnitz, Spinoza était parti de la même loi générale du mouvement dont parle Leibnitz, et avait abouti à la même conséquence. De là, les analogies que présentent sur ce point le Spinozisme et le Leibnitianisme. Spinoza admettait expressément que *le même rapport du mouvement au repos se conserve toujours dans tous les corps pris ensemble, c'est-à-dire dans l'univers tout entier* (*Lettre à Oldenburg*, page 330). Ce serait donc, pour Spinoza, une chose *surnaturelle* qu'un principe incorporel vînt à changer soit la quantité, soit la direction du mouvement dans l'univers.

L'âme, dans Leibnitz, se développe sans le concours du corps par une suite continue de perceptions. L'âme, dans Spinoza, se développe également sans le concours du corps, par une suite de pensées, et ce qui est curieux, pour caractériser la régularité de ce mouvement, Spinoza emploie l'expression fameuse de Leibnitz : « L'âme est un automate spirituel[1]. »

« Tout se produit dans l'âme, dit Leibnitz, comme si elle existait seule avec Dieu. » Les choses se passent de même dans le monde de Spinoza. Supprimez l'univers physique par abstraction, l'univers des âmes n'en est point altéré, et les idées des corps subsistent, quand les corps ne sont plus.

Dans les deux systèmes, à chaque sorte d'âmes correspond une espèce particulière de corps : aux âmes les plus parfaites, les corps les plus parfaits. Toute âme a des pensées: mais les unes n'ont que des idées inadéquates, comme parle Spinoza, ou des perceptions, comme dit Leibnitz. On n'y rencontre que passion, appétits, images. Les autres ont des idées adéquates, ou, en d'autres termes, à la perception elles joignent l'aperception; et de là la conscience, la raison, l'activité. Ce sont les esprits, les intelligences.

Les corps, en tant que corps, sont réglés par des lois mécaniques : mais le dynamisme, la vie sont partout. Sur ce point, Leibnitz et Spinoza sont bien près de se donner la main. Mais la ressemblance est ici plus délicate à saisir, et d'autant plus curieuse. Il ne faut point croire que dans le système de Spinoza, Dieu produise directement les modes de la pensée, ni ceux de l'étendue. La cause immédiate d'un mode de la pensée, c'est un mode antérieur, qui a lui-même pour cause immédiate un autre mode antérieur, et ainsi de suite à l'infini. Il en est exactement de même pour les modes de l'étendue. Or, ceci est

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, p. 306.

parfaitement conforme à la doctrine de Leibnitz, où chaque perception d'une monade a sa raison suffisante dans une perception antérieure, et chaque mouvement dans un mouvement antérieur. Ainsi donc, sur tous les points qui viennent d'être signalés, les analogies sont frappantes et incontestables.

On pourrait être tenté de les pousser plus loin encore. Je viens de dire que Spinoza ne pense pas que Dieu agisse immédiatement sur l'âme humaine; l'état de l'âme, à un moment donné, a sa raison dans un état antérieur. Mais il ne faut pas conclure de là que Spinoza refuse absolument toute puissance à l'âme, et toute influence sur sa destinée. L'âme, par cela même qu'elle est un mode de l'existence de Dieu, est aussi un mode de sa puissance; elle a donc une part d'activité exactement correspondante à sa part d'existence. A ce titre elle agit, elle agit sans cesse, elle agit essentiellement; car sa nature enveloppe nécessairement quelque effet. Il faut en dire autant du corps. Partie de l'existence divine, il est une partie de la divine puissance, et doué à ce titre d'une certaine tendance à l'action qui se développe et s'actualise sans cesse dans le progrès de ses mouvements.

A regarder les choses de ce côté, Spinoza et Leibnitz se confondent. Mais cela même nous avertit de ne pas oublier les différences profondes, après avoir marqué les analogies.

Entre toutes les différences que je n'ai point à épuiser ici, il en est une capitale. Le principe de la métaphysique de Leibnitz, c'est que l'essence de tout être est dans l'action. Si quelquefois il réduit l'âme à un automate spirituel, l'expression ici excède la pensée, et, en tout cas, elle marquerait plutôt une déviation qu'une suite naturelle du système. L'idée cartésienne, dont le système de Spinoza donne le dernier mot, avait ôté l'action, la force, la vie à la nature pour la concentrer en Dieu. Leibnitz a restitué à la nature sa part légitime d'indépendance

et d'activité propre. Ç'a été son entreprise philosophique, le but de sa vie : c'est aux yeux de l'histoire le trait distinctif de son système et son véritable titre d'honneur. Au contraire, dans le système de Spinoza, l'individualité des corps et surtout celle des âmes n'est introduite qu'à force de détours, et ne s'explique qu'à l'aide de raffinements d'abstraction qui couvrent des inconséquences nécessaires.

La doctrine de Spinoza sur l'union des êtres est donc essentiellement et purement cartésienne : c'est le pur cartésianisme arrivé à son plus rigoureux, à son plus complet développement ; mais si elle fait pressentir, si elle a pu préparer l'harmonie préétablie, elle en diffère par un point capital. L'harmonie préétablie est encore, si l'on veut, cartésienne, mais d'un cartésianisme réformé à son principe.

VIII.

THÉORIE DE L'AME HUMAINE.

De l'Entendement ou des idées. — De la Volonté ou des passions.

C'est la prétention hautement avouée de Spinoza, de construire une métaphysique où les données de l'expérience n'entrent pour rien, où tout découle strictement d'une seule idée, l'idée de l'Être. Fidèle à cette méthode périlleuse et hardie, nous l'avons vu déduire de l'idée de la substance infinie l'existence et la nature de Dieu ; de la nature de Dieu, son développement nécessaire ; de cet infini développement, l'existence d'une infinité d'univers infinis dont deux seuls tombent directement sous notre connaissance, l'univers des corps et l'univers

des âmes ; enfin de la nature de ce double univers, celle des éléments qui le composent, l'ordre éternel de ces éléments, leur différence nécessaire et à la fois leur nécessaire identité. Dans ce progrès de la déduction pure, il semble que Spinoza s'éloigne à chaque pas des hauteurs de l'abstrait et de l'idéal pour s'approcher de plus en plus de la réalité et de la vie ; le voici qui touche enfin à la sphère de l'expérience. Refusera-t-il d'y entrer ? Nous dira-t-il ce que l'âme humaine doit être avant de savoir ce qu'elle est ? Osera-t-il nous présenter avec confiance le tableau complet, l'exacte copie de notre existence intellectuelle et morale sans avoir regardé l'original ?

La hardiesse de Spinoza va jusque-là. De la nature de l'âme humaine conçue *a priori* et déduite de la nature de la Pensée divine, il entreprend de déduire, toujours *à priori*, les lois de notre existence, les principes régulateurs de nos pensées et de nos actes, les conditions de notre destinée [1]. Sa psychologie découle nécessairement de sa métaphysique ; sa logique, sa morale, sa politique, sa religion, découlent nécessairement de sa psychologie ; et ce vaste assemblage de spéculations forme une chaîne dont le raisonnement seul lie tous les anneaux.

Mais il faut payer le tribut à l'expérience, et elle ne se laisse pas éconduire de la sorte. Spinoza ne veut s'appuyer que sur des définitions et des axiomes ; c'est fort bien, mais voici deux de ses axiomes :

L'homme pense.

Nous sentons un certain corps affecté de plusieurs manières [2].

[1] Spinoza appelle dédaigneusement la psychologie expérimentale, conçue à la manière de Bacon, *hanc historiolam animæ* (*Lettres*, tome II, p. 393).

[2] *De l'Ame*, Axiomes II et IV.

Ici, la sévérité de la méthode géométrique est en défaut; car ces axiomes sont des faits, et des faits que l'expérience seule peut fournir.

Forcé de faire à l'expérience sa part, Spinoza la lui fera aussi petite que possible[1]. Il ramènera sans cesse les faits à leurs principes premiers, et si quelque débat s'engage entre le raisonnement et l'expérience, entre un fait et une idée pure, c'est l'expérience qui aura tort, c'est le fait qui devra succomber.

« Pour les esprits superficiels, dit quelque part Spinoza, c'est une chose très-surprenante que j'entreprenne de traiter des vices et des folies des hommes à la manière des géomètres. Mais qu'y faire? cette méthode est la mienne... Je vais donc traiter de la nature des passions comme j'ai traité de la nature divine; et j'analyserai les actions et les appétits des hommes comme s'il était question de lignes, de plans et de solides[2]. »

C'est un point établi pour Spinoza que l'âme humaine est une idée, ou pour mieux dire, une suite d'idées. Or comment l'âme humaine ainsi conçue aurait-elle des facultés? Une faculté suppose un sujet; la variété des facultés d'un même être demande un centre commun d'identité et de vie. Or l'âme humaine n'est pas proprement un être, une chose; et, comme dit Spinoza, *ce n'est pas la substance qui constitue la*

[1] Il ne sera pas inutile de faire remarquer ici que c'est seulement dans l'ordre des sciences métaphysiques que Spinoza exclut l'expérience, mais il était bien loin d'en méconnaître l'usage dans des recherches d'une autre espèce. Voici un passage où la méthode d'observation et d'induction est décrite avec une précision parfaite : « Quel est en effet l'esprit de la méthode d'interprétation de la nature? Elle consiste à tracer avant tout une histoire fidèle de ses phénomènes, pour aboutir ensuite, en parlant de ces données certaines, à d'exactes définitions des choses naturelles. » (*Traité théologico-politique*, pag. 162.)

[2] *Éthique*, part. 3, Préambule.

forme ou l'essence de l'homme[1]; l'âme humaine est un pur mode, une pure collection d'idées. Or la réalité d'une collection se résout dans celle des éléments qui la composent. Ne cherchez donc pas dans l'âme humaine des facultés, des puissances; vous n'y trouverez que des idées.

Qu'est-ce donc que l'entendement? Qu'est-ce que la volonté? Des êtres de raison, de pures abstractions que le vulgaire réalise; au fond, il n'y a de réel que telle ou telle pensée, telle ou telle volition déterminées[2].

Or l'idée et la volition ne sont pas deux choses, mais une seule, et Descartes s'est trompé en les distinguant[3]. A l'en croire, la volonté est plus étendue que l'entendement, et il explique par cette disproportion nécessaire la nature et la possibilité de l'erreur. Il n'en est point ainsi[4]: vouloir, c'est affirmer. Or il est impossible de percevoir sans affirmer, comme d'affirmer sans percevoir. Une idée n'est point une simple image, une figure muette tracée sur un tableau[5]; c'est un vivant concept de la pensée, c'est un acte. Le vulgaire s'imagine qu'on peut opposer sa volonté à sa pensée. Ce qu'on oppose à sa pensée en pareil cas, ce sont des affirmations ou des négations purement verbales. Concevez Dieu et essayez de nier son existence, vous n'y parviendrez pas. Quiconque nie Dieu n'en pense que le nom[6]. L'étendue de la volonté se mesure donc sur celle de l'entendement. Descartes a beau dire que s'il plaisait à Dieu de nous donner une intelligence plus vaste, il ne serait pas obligé

[1] *De l'Ame*, Propos. X et son Coroll.

[2] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XLVIII.

[3] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XLIV.

[4] *Ethique*, part. 2, Propos. XLIX.

[5] Tome II, pag. 93.

[6] *De la Réforme de l'Entendement*, pag. 292.

pour cela d'agrandir l'enceinte de notre volonté [1] : c'est supposer que la volonté est quelque chose de distinct et d'un ; mais la volonté se résout dans les volitions, comme l'entendement dans les idées. La volonté n'est donc pas infinie, mais composée et limitée, ainsi que l'entendement. Point de volition sans pensée, point de pensée sans volition [2]; la pensée, c'est l'idée considérée comme représentative ; la volition, c'est encore l'idée considérée comme active ; dans la vie réelle, dans la complexité naturelle de l'idée, la pensée et l'action s'identifient.

On objectera peut-être à Spinoza qu'il doit au moins reconnaître dans l'âme humaine une faculté, savoir, la conscience. Mais la conscience, prise en général, n'est à ses yeux qu'une abstraction, comme l'entendement et la volonté.

Ce n'est pas que Spinoza ne reconnaisse expressément la conscience ; il la démontre même *a priori*, et c'est un des traits les plus curieux de sa psychologie que cette déduction logique qu'il croit nécessaire pour prouver à l'homme, par la nature de Dieu, qu'il a conscience de soi-même [3].

Il y a, dit-il, en Dieu une idée de l'âme humaine [4], et cette idée est unie à l'âme comme l'âme est unie au corps. De la même façon que l'âme représente le corps, l'idée de l'âme représente l'âme à elle-même ; et voilà la conscience [5]. Mais l'idée de l'âme n'est pas distincte de l'âme, autrement il faudrait chercher encore l'idée de cette idée dans un progrès à

[1] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XLIX, pag. 94, 95.

[2] « *Il n'y a dans l'âme aucune autre volition, c'est-à-dire aucune autre affirmation que celle que l'idée, en tant qu'idée, enveloppe.* »
(*Ethique*, II, Propos. XLIX.)

[3] Spinoza démontre aussi *a priori* que le corps humain existe tel que nous le sentons. Voyez *Ethique*, part. 2, Schol. de la Propos. XII.

[4] *De l'Ame*, Propos. XX.

[5] *De l'Ame*, Propos. XXI, et son Schol.

l'infini. C'est la nature de la pensée de se représenter elle-même avec son objet. Par cela seul que l'âme existe et qu'elle est une idée, l'âme a donc conscience de soi.

Telle est la théorie de Spinoza sur les facultés de l'âme humaine prise en général. Il va maintenant la considérer tour à tour comme représentative et comme active, comme pensée et comme volition, comme entendement et comme volonté.

§ 1.

Théorie de l'Entendement.

L'âme humaine est une idée, l'idée du corps humain. En tant qu'idée, l'âme se connaît elle-même; voilà la conscience. En tant qu'idée du corps humain, l'âme connaît le corps humain; et comme les modifications du corps humain enveloppent la nature des corps extérieurs, l'idée du corps humain enveloppe la connaissance des autres corps; voilà les sens, ou, comme dit l'École Écossaise, la perception extérieure [1]. Or les impressions des corps étrangers laissent des traces dans le corps humain, qui subsistent même quand ces corps étrangers sont absents ou détruits, de sorte que l'âme peut se les représenter; voilà l'imagination [2]. Enfin ces traces sont liées entre elles, dans l'âme comme dans le corps, suivant le même ordre que les impressions primitives qui les ont produites; voilà la mémoire et l'association des idées [3].

[1] *De l'Ame*, Propos. XVI.

[2] *De l'Ame*, Propos. XVII, avec son Coroll. et son Schol.

[3] *De l'Ame*, Propos. XVIII, et son Schol.

La conscience, les sens, l'imagination, la mémoire, l'association des idées, tout cela n'est que la partie la plus humble de l'intelligence humaine. C'est la région de l'*expérience vague*, des idées obscures et confuses, de la passivité et de l'erreur.

L'âme humaine, en effet, ne connaît pas immédiatement le corps humain [1], elle n'en connaît que les affections. Par conséquent l'âme humaine ne se perçoit pas elle-même d'une manière immédiate, mais seulement en tant qu'elle a l'idée des affections du corps humain [2]. Enfin l'âme ne perçoit aucun corps extérieur que par l'idée des affections de son propre corps [3]. Or les idées immédiates sont seules claires et distinctes. Nous n'avons donc aucune idée claire et distincte, aucune idée adéquate, ni de l'âme, ni du corps humain, ni des corps extérieurs.

Tel est l'état de l'âme humaine tant que son activité ne s'est pas encore déployée ; telle est la misérable condition où s'ensevelissent pour jamais les âmes vulgaires, toujours emportées par le flot mobile des sensations et des images, n'ayant de leur corps et d'elles-mêmes qu'un sentiment confus, ignorant Dieu, pleines de ténèbres et de hasard.

Et, toutefois, l'âme humaine n'est pas faite pour les ténèbres, le sommeil et la mort, mais pour la lumière, l'activité et la vie. Elle est une idée, une idée de Dieu; elle est destinée à penser, à comprendre, à vivre en Dieu. Comment s'opère cette merveilleuse transformation qui rend l'âme à elle-même et à sa véritable destinée?

L'âme humaine perçoit les affections du corps humain et celles des corps étrangers; et cette perception passive est com-

[1] *De l'Ame*, Propos. XIX.
[2] *De l'Ame*, Propos. XXIII.
[3] *De l'Ame*, Propos. XXVI.

plexe, variable et fugitive comme son objet. Mais qu'est-ce que les affections des corps et les corps eux-mêmes? Des modalités de l'Étendue. Toute affection corporelle est donc dans l'Étendue et la suppose, comme l'effet suppose la cause, comme le mode suppose la substance. Par conséquent toute idée d'une affection corporelle enveloppe le concept de l'Étendue. Maintenant toute idée, en même temps qu'elle est l'idée d'un objet, est aussi l'idée de soi-même. Or qu'est-ce qu'une idée? Une modalité de la Pensée. Toute idée est donc dans la Pensée, la suppose, et en tant qu'elle a conscience de soi-même, elle en enveloppe le concept. Voilà deux concepts dans l'âme, celui de l'Étendue et celui de la Pensée. Or l'Étendue et la Pensée sont dans la Substance; d'où il résulte que le concept de l'Étendue et celui de la Pensée enveloppent le concept de la substance. Là s'arrête nécessairement le progrès de la connaissance; parce que la Substance étant conçue par soi, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de concept plus élevé.

Ainsi donc toute affection corporelle, si grossière qu'elle puisse être, enveloppe en son idée le concept sublime de la Substance; et la plus humble, la plus obscure, la plus fugitive de nos perceptions, développée et éclaircie, contient Dieu [1].

Or dans ce rapide élan qui transporte une âme libre de la région des choses qui passent au sommet le plus élevé de l'ordre intelligible, l'âme n'est plus déterminée extérieurement, et par le concours fortuit des choses, à percevoir tel ou tel objet; elle est déterminée intérieurement à la connaissance, elle s'y détermine elle-même [2]. C'est du sein de sa propre nature, c'est du fond de son essence que les idées naissent et se développent; c'est une nécessité absolue, inhérente à la pensée même,

[1] *De l'Ame*, Propos. XLV.

[2] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XXIX.

qui conduit l'âme, suivant une ligne inflexible, à travers les degrés de l'ordre des choses, jusqu'à leur éternel principe. L'âme est donc essentiellement active dans l'intuition intellectuelle, comme elle est essentiellement passive dans la perception ; et cette activité nécessaire étant l'essence de la liberté, il s'ensuit qu'esclave par ses sensations, l'âme n'est libre que par ses concepts.

Maintenant que représente toute intuition sensible ? Un corps, c'est-à-dire un mode de l'Étendue, composé, variable, déterminé au mouvement ou au repos par d'autres modes variables et composés de l'Étendue, qui eux-mêmes en supposent d'autres encore dans un progrès à l'infini [1]. Et qu'est-ce que l'intuition sensible elle-même? Une idée aussi variable, aussi composée que son objet; un mode de la Pensée déterminé par d'autres modes antérieurs, qui sont déterminés par des modes nouveaux, et toujours ainsi sans terme et sans repos. De là la confusion nécessaire de ce genre inférieur de connaissance ; par suite l'erreur, qui a sa source dans des idées confuses; et par suite encore le mal, dont la racine est dans l'erreur.

Considérez au contraire les objets de l'intuition intellectuelle. La Pensée absolue, l'Étendue infinie, la Substance, l'Être, la Perfection : objets éternels, simples, immuables, existant en soi, conçus par soi, ne supposant rien au delà de soi. De là la clarté de ce genre sublime de connaissance, et ces idées distinctes, lumineuses, adéquates, où l'âme se repose en toute sécurité; idées fécondes qui engendrent d'autres idées [2], et augmentent sans cesse notre activité, notre perfection, notre bonheur.

Entre ces deux extrémités de la connaissance humaine : l'intuition sensible, passive, fortuite, obscure, confuse ; et l'intui-

[1] *De Dieu*, Propos. XXVIII.

[2] *De l'Ame*, Propos. XL.

tion intellectuelle, libre, active, claire et distincte, le raisonnement est une sorte d'intermédiaire et de lien [1]: tantôt il part de la région sensible, encore aveugle, mal sûr de lui-même, cherchant des principes qu'il invoque sans les comprendre, qu'il pressent sans les posséder; tantôt, prenant son point d'appui dans la région de l'intelligence, assuré dans son cours, suivant la chaîne des êtres, à la lumière de l'idée même de l'être [2], et répandant la clarté de cette idée jusque dans les derniers degrés de l'existence.

Dans ce développement nécessaire d'une déduction toujours fondée sur des idées pures, comme dans la simplicité, la clarté, la liberté parfaite de l'intuition intellectuelle, ni l'erreur, ni la contradiction, ni le doute ne peuvent trouver aucune place. Le doute en effet naît à la suite de la contradiction, et la contradiction est fille de l'erreur.

Or qu'est-ce que l'erreur? Rien de positif [3]. Essayez en effet de concevoir un mode positif de la Pensée qui constitue l'essence de l'erreur. Un tel mode ne peut évidemment se trouver en Dieu, puisque toutes les idées, en tant qu'elles se rapportent à Dieu sont vraies [4]. Il faudrait donc qu'il pût exister et se concevoir hors de Dieu; mais rien ne peut être ni être conçu qu'en Dieu [5]; l'erreur n'est donc pas une chose positive. D'un autre côté, elle ne peut consister dans une absolue privation de connaissance [6]; car on ne dit pas que les corps se trompent ou sont dans l'erreur, mais seulement les âmes; ni dans l'absolue ignorance d'une chose, car autre chose est l'ignorance, autre

[1] *De l'Ame,* Schol. II de la Propos. XL.
[2] *De la Réforme de l'Entendement,* tome II, pag. 280 et suiv.
[3] *De l'Ame,* Propos. XXXIII.
[4] *De l'Ame,* Propos. XXXII.
[5] *De Dieu,* Propos. XV.
[6] *De l'Ame,* Propos. XXXV.

chose l'erreur : il faut donc que l'erreur consiste dans la privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est à-dire les idées mutilées et confuses [1]. Par exemple, les sens me montrent le soleil éloigné de moi d'environ deux cents pieds. Je pense, j'affirme que le soleil est à deux cents pieds de la terre, et je me trompe. Pourquoi cela ? C'est que j'ignore les preuves mathématiques qui établissent la vraie distance du soleil. L'erreur est donc un mélange de connaissance et d'ignorance. En effet, ne pas voir le soleil, ce n'est pas se tromper, et je ne tombe dans l'erreur touchant la distance du soleil qu'à condition de voir le soleil. D'un autre côté, quand je pense que le soleil est à deux cents pieds de moi, il n'y a rien là de positivement faux. Car je vois en effet le soleil à cette distance, et alors même que les physiciens m'ont fait connaître son prodigieux éloignement, je continue de le voir assez près de moi. L'erreur n'est donc ni une connaissance absolument et positivement fausse, ni une absolue privation de connaissance : elle est tout entière dans une connaissance incomplète, ou, comme dit Spinoza, dans une idée inadéquate.

L'erreur ne peut donc pénétrer dans la région des idées claires [2], ni par conséquent la contradiction et le doute. Comment le doute subsisterait-il quand la racine du doute est détruite ? « Celui qui a une idée vraie, dit avec un bon sens profond Spinoza, sait en même temps qu'il a cette idée et ne peut douter de la vérité de son objet [3]. » C'est le fait d'un sophiste ou le caprice d'un esprit malade de chercher une règle de vérité plus certaine qu'une idée claire et distincte. La lumière se montre elle-même en montrant tout le reste, et elle se fait distinguer

[1] *De l'Ame*, Propos. XXXV et son Schol.

[2] *De l'Ame*, Propos. XLI et XLII.

[3] *De l'Ame*, Propos. XLIII.

des ténèbres. Ainsi la vérité est sa marque à elle-même et la marque du faux [1].

Au premier coup d'œil, rien de plus simple que ces principes de l'idéologie et de la logique de Spinoza; mais que de difficultés s'accumulent pour qui les veut entendre à fond et les accorder avec l'ensemble du système ! Comment Spinoza peut-il dire que l'âme humaine ne connaît pas le corps humain, du moins en lui-même, tandis qu'il définit l'âme humaine : l'idée du corps humain. Quoi ! l'essence de l'âme humaine, c'est de représenter le corps humain, et elle ne saisit que d'une manière médiate et partielle son objet propre et immédiat? Mais supposons qu'il en soit ainsi ; n'est-il pas surprenant d'entendre dire à un logicien si exact que, dans ce corps humain, que l'âme ne connaît pas, rien ne peut arriver qui ne soit perçu nécessairement par l'âme humaine [2] : proposition exorbitante et qui vient inopinément donner une extension démesurée à la sphère tout à l'heure si rétrécie de nos connaissances ! Ce n'est pas tout ; après avoir refusé à l'âme humaine la connaissance adéquate de cette parcelle de matière à laquelle elle est unie, sait-on ce que Spinoza lui accorde ? La connaissance adéquate de l'infinie et éternelle essence de Dieu [3]. Ainsi ce que nous connaissons le mieux, c'est l'Infini, c'est l'Invisible ; et ce que nous connaissons le moins, c'est notre corps, c'est nous-mêmes. N'y a-t-il pas là tout ensemble un excès d'orgueil et un excès d'humilité également éloignés du vrai?

Considérez maintenant l'âme humaine, non plus comme idée

[1] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XLIII. — On ne s'étonnera pas qu'un des Axiomes par où commence l'*Ethique* soit celui-ci : *Une idée vraie doit s'accorder avec son objet.* (*De Dieu*, Axiome VI.)

[2] *De l'Ame*, Propos. XII.

[3] *De l'Ame*, Propos. XLVII.

du corps humain, mais comme mode de la Pensée divine. A ce point de vue, l'âme est une idée de Dieu, et l'univers infini des âmes n'est que le développement infini de la pensée de Dieu. Or dans la vie parfaite d'une intelligence parfaite, où est la possibilité de l'erreur? Comment les idées de Dieu tomberaient-elles dans la confusion, étant claires et distinctes de leur nature?

Spinoza ne recule devant aucune de ces difficultés, et il croit les résoudre toutes ensemble par une distinction très-difficile à comprendre, il n'en disconvient pas, mais parfaitement conforme à l'esprit de sa philosophie.

L'âme humaine, dit-il, est par essence l'idée du corps humain, et cette idée est en Dieu. Mais à quel titre et comment est-elle en Dieu? L'idée d'une chose particulière et qui existe en acte a Dieu pour cause, non pas en tant qu'infini, mais en tant qu'il est affecté de l'idée d'une autre chose particulière et qui existe en acte; idée dont Dieu est également la cause en tant qu'affecté d'une troisième idée, et ainsi à l'infini[1].

Il suit de ce principe que si l'âme humaine, ou, en d'autres termes, l'idée du corps humain est en Dieu, ce n'est pas en tant que Dieu constitue l'essence de l'âme humaine, mais en tant qu'il est affecté de plusieurs autres idées[2]. En conséquence l'âme humaine ne connaît pas le corps humain en lui-même; elle ne le connaît que par les idées des affections qu'il éprouve; et par suite elle n'a du corps humain, des autres corps et de soi-même, qu'une connaissance indirecte, mutilée et confuse.

Maintenant l'âme humaine a l'idée de Dieu : à quel titre et comment conçoit-elle cette idée? Spinoza l'a fait voir : c'est

[1] *De l'Ame*, Propos. IX.

[2] *De l'Ame*, Propos. XIX.

que l'âme humaine a l'idée des affections du corps humain, et que cette idée enveloppe la connaissance de l'essence de Dieu. Or à quel titre et comment l'âme humaine a-t-elle l'idée des affections du corps humain? C'est que l'idée des affections du corps humain est en Dieu, en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine [1]. Mais, s'il en est ainsi, il semble que ces idées que nous avons des affections du corps humain devraient être claires et distinctes; d'où vient qu'elles sont confuses? « C'est, dit Spinoza, qu'elles enveloppent la nature des corps extérieurs ainsi que celle du corps humain lui-même [2]; et non-seulement du corps humain, mais aussi de ses parties. Or la connaissance adéquate des corps extérieurs, et celle des parties qui composent le corps humain, sont en Dieu [3] en tant qu'il est affecté, non de l'âme humaine, mais d'autres idées; par conséquent les idées des affections du corps humain, en tant qu'elles se rapportent seulement à l'âme humaine, sont comme des conséquences séparées de leurs prémisses, c'est-à-dire évidemment des idées confuses [4]. »

L'âme humaine serait donc réduite à des idées confuses sur toutes choses, si elle n'était douée de la faculté de ramener la diversité des perceptions à l'unité, et de concevoir ce qui est commun à toutes choses, et se trouve également dans le tout et dans la partie [5]. Or de tels objets ne peuvent être conçus que d'une manière adéquate [6]; car l'idée de ces objets est en Dieu, en tant qu'il constitue la nature de l'âme, et ces objets étant

[1] *De l'Ame*, Propos. XII et XIX.
[2] Par la Propos. XVI, p. 2.
[3] Par les Propos. XXIV et XXV, p. 2.
[4] *De l'Ame*, Propos. XXVIII.
[5] *De l'Ame*, Propos. XXXVII et XXXVIII.
[6] *De l'Ame*, Propos. XXXIX.

d'une simplicité et d'une indépendance parfaites, rien n'en peut mutiler la notion.

Ainsi donc, pour résumer cette obscure théorie, l'idée du corps humain est en Dieu, non pas en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine, mais en tant qu'il constitue l'essence de plusieurs autres âmes ; et c'est pourquoi l'âme humaine ne connaît qu'imparfaitement le corps humain, les corps extérieurs et elle-même. L'idée des affections du corps humain est en Dieu, à la vérité, en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine, et c'est pour cela que l'âme humaine perçoit nécessairement tout ce qui arrive dans le corps humain ; mais comme les affections du corps humain enveloppent la nature des corps extérieurs et du corps humain lui-même, dont l'âme n'a et ne peut avoir qu'une connaissance inadéquate, il s'ensuit que l'âme humaine ne connaît que très-confusément ce qui arrive dans le corps humain et dans les corps extérieurs. Maintenant l'idée des affections du corps humain, si confuse qu'elle soit, enveloppe le concept de l'Étendue et le concept de la Pensée, et par conséquent la connaissance de l'essence divine. Or cette connaissance est en Dieu, en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine ; et comme elle est parfaitement simple et ne dépend absolument d'aucune autre, elle ne peut être que parfaitement adéquate.

Il y a donc, suivant Spinoza, une règle générale pour distinguer une idée nécessairement adéquate d'une idée nécessairement inadéquate. « Quand nous affirmons, dit-il, que l'âme humaine perçoit ceci ou cela, nous n'affirmons pas autre chose sinon que Dieu, non pas en tant qu'infini, mais en tant qu'il s'exprime par la nature de l'âme humaine, ou bien en tant qu'il en constitue l'essence, a telle ou telle idée ; et lorsque nous disons que Dieu a telle ou telle idée, non plus seulement en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine, mais en tant

qu'il a en même temps l'idée d'une autre chose, nous disons alors que l'âme humaine perçoit une chose d'une façon partielle ou inadéquate [1]. »

Il est fort à craindre que cette explication de l'imperfection des connaissances humaines et de l'origine de nos erreurs en même temps que de nos plus sublimes connaissances, ne paraisse à tout le monde obscure autant qu'artificielle. Nous sommes loin de penser qu'elle ne soit pas en effet très-artificielle et très-arbitraire; mais avant de la juger il faut la comprendre, et pour la comprendre il la faut éclaircir. Qu'on songe que cette théorie de l'adéquation et de l'inadéquation des idées touche aux points les plus essentiels et les plus profonds de la doctrine de Spinoza, et notamment à toute sa théorie de la vie en Dieu et de l'immortalité de l'âme [2].

Si nous entendons bien Spinoza, l'âme humaine doit être envisagée sous deux points de vue, parce qu'elle a deux rapports essentiels, l'un au monde et au temps, l'autre à Dieu et à l'éternité.

Envisagée dans son rapport à Dieu, l'âme est un mode éternel de la Pensée divine; son existence est parfaite en soi et immuable; c'est une idée de Dieu, claire, distincte, adéquate, exempte de changement et d'erreur. Maintenant considérez

[1] *De l'Ame,* Coroll. de la Propos. XI.

[2] Spinoza sentait lui-même que sa doctrine aurait bien de la peine à se faire comprendre et accepter. Il s'interrompt, contre son usage, pour exhorter ses lecteurs à la patience :

« Ici, dit-il (Schol. de la Propos. XII, part. 2), les lecteurs vont sans doute être arrêtés, et il leur viendra en mémoire mille choses qui les empêcheront d'avancer; c'est pourquoi je les prie de poursuivre lentement avec moi leur chemin, et de suspendre leur jugement jusqu'à ce qu'ils aient tout lu. »

l'âme, non plus dans l'éternité, mais dans le temps, non plus en Dieu, mais dans le monde : l'âme est l'idée du corps humain. Or le corps humain est un être composé d'une infinité de parties, et lui-même est une partie d'un tout infiniment composé : toutes ces parties dépendent l'une de l'autre, se déterminent l'une l'autre, agissent et pâtissent d'une infinité de façons. L'idée du corps humain est aussi un être composé et dépendant comme son objet. Elle comprend une infinité d'idées particulières ; et elle-même est une partie de l'univers infini des idées, où, comme dans l'univers des corps, toute partie est liée aux autres parties, agit sur elles et en reçoit l'action.

L'âme humaine ainsi envisagée est pleine d'obscurité, de confusion et d'erreur. En effet la suite des idées est infinie dans la durée, et l'âme humaine ne remplit qu'un point du temps ; l'univers des corps n'a pas de bornes, et l'âme humaine n'est que l'idée d'un certain corps ; elle ne peut donc connaître l'univers que de son point de vue, c'est-à-dire d'un point de vue très-particulier et très-déterminé.

Il y a donc dans l'âme deux modes d'existence, et pour ainsi dire deux vies : une vie en Dieu, vie éternelle et parfaite, et une vie temporelle, pleine de misère, d'erreur et d'imperfection. De là deux ordres de facultés dans l'âme : celles qui se rapportent au monde, facultés passives, qui n'embrassent les choses que d'une manière partielle et déterminée ; celles qui se rapportent à Dieu, facultés essentiellement actives et capables d'embrasser leurs objets avec plénitude [1]. L'imagination, les sens, la mémoire, perçoivent les choses dans la durée comme contingentes ; mais la raison conçoit les choses comme nécessaires [2], et il est de sa nature d'apercevoir tous ses objets sous la forme de l'éternité [3].

[1] *Éthique*, part. 5, Coroll. de la Propos. XL.
[2] *De l'Ame*, Propos. XLIV.
[3] *Ibid.*, Coroll. II.

De là ce beau théorème de Spinoza, justement admiré de Schelling :

« *Notre âme, en tant qu'elle connaît son corps et soi-même sous le caractère de l'éternité, possède nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'elle est en Dieu et est conçue par Dieu*[1]. »

Maintenant comment s'opère le passage de la vie éternelle de l'âme à la vie temporelle et imparfaite? Quel est le nœud de ces deux existences ? L'âme humaine comme idée éternelle de Dieu, l'âme humaine comme idée passagère d'un corps périssable, ce ne sont pas deux choses, mais une seule. L'âme humaine en tombant de l'éternité dans le temps ne se sépare pas de Dieu; supposer cela, ce serait supposer que Dieu peut se séparer de lui-même. L'âme humaine, comme mode éternel de la pensée, c'est Dieu envisagé dans la fécondité non encore développée de son être; l'âme humaine, comme idée du corps humain, c'est Dieu encore, envisagé dans un moment précis de son développement éternel à travers la durée.

Si vous considérez l'entendement infini de Dieu, tout y est lumière, ordre, action, l'erreur n'y a aucune place; mais si vous le considérez, non plus dans la totalité infinie de ses idées, mais dans une partie; cette partie, par cela même qu'elle est une partie, telle partie et non pas telle autre, n'est plus un entendement infini, clair, lumineux, distinct, mais une âme, un individu, un moi, limité dans son existence, uni à une partie déterminée de l'univers des corps, apercevant toutes choses, non en elles-mêmes, mais dans leur rapport avec soi. De là toutes les erreurs et toutes les misères de l'individualité. En un sens, Dieu n'y tombe pas : car, en soi, il est la Pensée qui comprend tout d'une manière parfaite. En un autre sens il y tombe : car

[1] *De la Liberté*, Propos. XXX.

une âme particulière, un moi, c'est un moment de la vie de Dieu. Or pour comprendre complétement Dieu et complétement l'âme humaine, il faut unir les deux sens et identifier les deux points de vue.

La Pensée est donc une vie parfaite qui a son principe dans l'éternité, et son développement sans terme dans le temps. La Pensée dans sa perfection éternelle, c'est proprement Dieu ; la Pensée dans sa vie, ce sont les âmes. La Pensée éternelle enveloppe éternellement toutes les âmes ; chaque âme est donc à la fois éternelle par son rapport à la Pensée éternelle, et passagère par son rapport au corps. Comme éternelle, l'âme est exempte de toute erreur et de tout changement ; comme temporelle, elle est sujette à l'erreur. Pour se dégager de l'erreur, il lui suffit de se ramener sans cesse à son principe ; elle n'est plus alors telle ou telle âme, telle ou telle idée, tel ou tel moi ; elle est Dieu même : Dieu, dis-je, qui se perd en quelque sorte sans cesse, en se développant dans la durée par les degrés successifs de l'individualité et qui se retrouve sans cesse en ramenant sans cesse la variété de ses effets à l'unité de leur cause immanente, et en forçant l'individu à se nier soi-même pour redevenir libre et parfait au sein de l'être qui le créa.

§ 2.

Théorie de la Volonté ou des Passions.

Un individu, un être déterminé, n'est autre chose qu'une forme déterminée de l'existence absolue [1]. Or l'existence absolue est identique à l'activité absolue [2] ; tout être est donc

[1] *De Dieu,* Coroll. de la Propos. XXV.
[2] *De Dieu,* Propos. XXXIV. — Comp. *Éthique,* part. 4, Préambule.

actif au même titre qu'il existe, et sa part d'activité se mesure exactement sur sa part de réalité. D'un autre côté, nul être n'a rien en soi qui le puisse détruire; car la définition d'un être quelconque contient l'affirmation et non la négation de son essence; en d'autres termes, elle pose son essence et ne la détruit pas [1]. Si donc tout être est actif de sa nature, et s'il ne contient en soi rien qui supprime son existence, il s'ensuit que tout être, autant qu'il est en lui, s'efforce de persévérer dans son être [2]; et cet effort est son essence même, son essence actuelle [3], laquelle n'enveloppe aucun temps fini, mais une durée indéterminée [4].

L'homme, comme tout autre être, a donc sa part d'activité; et, en vertu de son essence, il tend à persévérer indéfiniment dans son être. Voilà l'appétit, qui ne se rapporte exclusivement ni à l'âme ni au corps, mais à l'homme tout entier, dont il constitue l'essence : mais l'âme a conscience d'elle-même, et à ce titre elle sent cet effort permanent par où elle tend à persévérer dans son être. Voilà le désir ou la volonté. Le désir ou la volonté ne sont donc rien de plus que l'appétit, exclusivement rapporté à l'âme et ayant conscience de soi [5].

Spinoza appelle l'âme humaine une idée, mais on peut la définir tout aussi bien dans son système : un désir ou une activité qui a conscience d'elle-même. Ces définitions sont identiques; car dans l'âme humaine comme en Dieu, la pensée et l'action se pénètrent mutuellement : l'abstraction seule les distingue; et comme tout l'être et toute l'activité de l'âme humaine

[1] *Des Passions*, Propos. IV et V.
[2] *Ibid.*, Propos. VI.
[3] *Ibid.*, Propos. VII.
[4] *Ibid.*, Propos. VIII.
[5] *Des Passions*, Propos. IX et son Schol.

sont dans les idées qui la composent, plus elle a d'idées, plus elle a d'être et d'activité.

Si l'âme humaine était isolée et indépendante dans la nature, il n'y aurait en elle qu'activité, perfection, lumière, et elle persisterait éternellement dans son être; mais l'âme humaine n'est qu'une partie de la Nature, un atome d'un monde infini. L'existence et l'action de l'âme humaine dépendent donc jusqu'à un certain point de l'existence et de l'action de tous les autres êtres, la Nature étant un système organisé où tout se tient, et où une loi éternelle règle les rapports de toutes les parties et coordonne la vie de chacune d'elles à la vie universelle [1]. Or, tantôt l'action de l'âme humaine est favorisée par les causes étrangères, tantôt elle y rencontre des obstacles. Voilà l'origine de la passion.

L'âme humaine est une idée; toute idée implique une affirmation et par conséquent une action. L'âme humaine est donc toujours active; mais quand cette activité permanente rencontre un obstacle, l'état de l'âme n'est plus une suite immédiate de son essence; en d'autres termes, l'âme n'est plus cause adéquate de ses déterminations, mais seulement cause partielle [2]. Ses idées ont alors deux causes : d'une part, l'activité propre de l'âme; de l'autre, l'activité d'un nombre infini de causes étrangères que l'âme humaine ne peut apercevoir que d'une manière très-confuse. Au lieu d'avoir des idées claires et distinctes, des idées adéquates, l'âme n'a plus que des idées inadéquates et mutilées; au lieu d'agir, elle pâtit [3].

La passion n'est donc qu'une *moindre action* de l'âme humaine. Si l'âme agissait avec plénitude, elle existerait avec plénitude, elle serait Dieu. Si l'âme était absolument passive,

[1] *Lettre à Oldenburg*, tome II, pag. 330 et suiv.
[2] *Des Passions*, Défin. I.
[3] *Des Passions*, Défin. II; Propos. I et III.

elle serait entièrement livrée à l'empire des causes étrangères et comme absorbée par la Nature. Cessant d'agir, elle cesserait d'être. La vie humaine est donc une activité nécessairement incomplète, une pensée nécessairement obscurcie, un désir nécessairement contrarié; et tout cela est nécessaire, parce que la vie humaine n'est pas la vie universelle, mais une de ses formes; en d'autres termes, parce que l'homme n'est pas Dieu, mais une partie de Dieu [1].

Qu'arrive-t-il maintenant chaque fois que l'âme humaine reçoit l'action d'une cause étrangère? De deux choses l'une : ou la puissance de penser de l'âme humaine est favorisée, ou elle est contrariée. Dans le premier cas, la perfection ou l'être de l'âme humaine est augmenté; dans le second, il est diminué. Par conséquent, le désir qu'a l'âme de persévérer dans son être est satisfait dans le premier cas et contrarié dans le second. Mais un désir de l'âme comblé, qu'est-ce autre chose que la joie? et ce désir blessé ou incomplétement satisfait, qu'est-ce autre chose que la tristesse? La joie et la tristesse résultent donc nécessairement du désir, qui résulte lui-même de la nature de l'âme; et Spinoza peut les définir de la sorte : La joie est *une passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande;* et la tristesse : *une passion par laquelle l'âme passe à une moindre perfection* [2].

Un être éternel et parfait est inaccessible à la tristesse, et même à la joie, parce qu'il est incapable de pâtir et que le désir de persévérer dans l'être est en lui éternellement satisfait; mais tout être imparfait et qui tombe dans le temps est sujet aux passions et à cette alternative de joie et de tristesse qu'on appelle la vie.

Spinoza ne veut reconnaître dans l'âme que ces trois passions

[1] *De l'Esclavage,* Propos. II, III, IV, V et VI.
[2] *Des Passions,* Schol. de la Propos. XI.

primitives : le désir, la joie et la tristesse [1]; et il se charge avec ces données si simples, mais si fécondes, d'expliquer cette prodigieuse diversité des passions humaines qui décourage l'observation la plus patiente et semble défier l'analyse. Rien n'est curieux pour un philosophe comme d'assister à cette espèce d'anatomie du cœur humain : Spinoza le démonte pour ainsi dire pièce à pièce, et par une analyse d'une subtilité merveilleuse, la plus régulière, la plus pénétrante, la plus complète qui peut-être ait jamais été faite, il ramène ce mécanisme si compliqué, si divers, si mobile, à l'action de trois ressorts essentiels.

Qu'est-ce que l'amour et la haine? Rien de primitif, mais des suites nécessaires de la joie et de la tristesse. Unissez à la joie ou à la tristesse l'idée des causes qui les produisent, et voilà l'amour ou la haine [2]. On dira que l'amour est plus qu'une idée, qu'il est aussi une tendance. Spinoza est le premier à le reconnaître ; l'amour vient de la joie, qui elle-même vient du désir. L'activité du désir se communique à l'amour, et l'âme tend vers l'objet aimé de toute la force de son être.

L'espérance et la crainte, ce n'est encore autre chose que des suites particulières de la joie et de la tristesse. L'espérance est *une joie mal assurée, née de l'image d'une chose future ou passée dont la présence à venir ou le retour sont pour nous incertains;* et la crainte : *une tristesse mal assurée, née aussi de l'image d'une chose douteuse* [3].

[1] *Ibid.* — Cf. *Défin. des Passions,* Explic. de la Défin. IV.

[2] *Des Passions*, Schol. de la Propos. XIII. — Comp. *Défin. des Pass.* Défin. VI et VII.

[3] *Des Passions,* Schol. II de la Propos. XVIII. — Comp. *Défin. des Pass.* Défin. XII et XIII.

Retranchez le doute de ces affections, l'espérance et la crainte deviennent la sécurité et le désespoir [1].

La joie et la tristesse, venant à se combiner en sens divers avec l'amour et la haine, avec la crainte et l'espérance, produisent une infinie variété de passions nouvelles. Par exemple, l'envie, qui n'est autre chose que *la haine, en tant qu'elle dispose l'homme à se réjouir du malheur d'autrui et à s'attrister de son bonheur* [2]; la jalousie, passion complexe, où la haine pour l'objet aimé se mêle à l'affection qu'il nous inspire et à l'envie pour notre rival [3]; l'émulation qui peut se définir : *le désir d'une chose, produit en nous, parce que nous nous représentons nos semblables animés du même désir* [4]; le regret, espèce particulière de tristesse produite par l'absence de l'objet aimé [5]; l'humilité, autre sorte de tristesse née du sentiment de notre impuissance [6]; la paix intérieure ou *acquiescence*, passion des vrais philosophes, joie sublime née de la contemplation de nous-mêmes et de notre puissance d'agir [7].

L'analyse ne peut épuiser les combinaisons infinies des passions humaines; mais il suffit qu'elle en découvre les lois fondamentales et les ramène à leurs principes. Or, ces principes sont d'une simplicité et d'une généralité parfaites. Ils se résolvent tous en effet en une tendance commune à tous les êtres, savoir : le désir de persévérer dans l'être. Ce désir, favorisé ou contrarié, donne naissance à la joie et à la tristesse, lesquelles produisent tout le reste.

[1] *Des Passions*, Défin. XIV et XV.
[2] *Des Passions*, Schol. de la Propos. XXIV.
[3] *Des Passions*, Schol. de la Propos. XXXV.
[4] Appendice de la part. 3 de l'*Ethique*, Défin. XXXIII.
[5] *Définition des Passions*, Defin. XXXII.
[6] *Définition des Passions*, Défin. XXVI.
[7] *Ibid.*, Défin. XXV.

Spinoza supprime ici évidemment un élément fondamental de la passion, je veux dire le plaisir et la douleur La passion n'est pour lui qu'*une idée confuse;* la joie ou la tristesse, qu'un accroissement ou une diminution de l'être. C'est substituer au phénomène sa cause métaphysique.. Mais il fallait réduire tous les phénomènes de l'âme à celui de la pensée, et, comme dans l'analyse de l'activité on avait supprimé l'élément fondamental, la liberté, dans l'analyse de la sensibilité on supprime la sensation elle-même. Grâce à ces mutilations arbitraires, toutes les passions s'expliquent par le désir; et le désir lui-même étant déjà réduit à l'affirmation que toute idée enveloppe, on trouve aisément dans une psychologie aussi docile la confirmation de ce principe que la métaphysique avait donné *a priori:* L'âme humaine est un mode de la Pensée.

IX.

DE LA DESTINÉE DE L'HOMME DANS L'ORDRE MORAL.

Du libre Arbitre. — Du Bien et du Mal. — De l'Amour de Dieu. — De l'Immortalité de l'âme.

Spinoza a résumé d'un seul mot sa psychologie quand il a dit : « L'âme humaine est un automate spirituel [1]. » Cet automate est mu par trois ressorts : le désir, la joie et la tristesse. Or, le désir, c'est l'être même de l'âme; la joie et la tristesse, c'est l'être de l'âme, augmenté ou diminué par l'action des causes étrangères. L'âme ne s'appartient donc pas à elle-même, elle appartient à la Nature [2]; elle ne fait pas sa destinée, elle

[1] *De la Réforme de l'Entendement,* tome II, pag. 306.

[2] « *Il ne faut point s'imaginer,* dit Spinoza, *que l'homme soit dans la nature comme un empire dans un autre empire.* » (Préface de la partie 3 de l'*Ethique.*)

la subit; et, pour emprunter à Malebranche sa bizarre et forte expression, elle n'agit pas, elle *est agie*.

Se peut-il comprendre maintenant que le problème moral ait sa place dans la philosophie de Spinoza ? Ce problème en effet, le voici : Comment l'homme doit-il régler sa destinée pour qu'elle soit conforme à l'ordre et au bien ? Le problème moral suppose donc deux conditions : premièrement, que l'homme soit capable de régler sa destinée, de diriger à son gré sa conduite : en un mot, que l'homme soit libre ; secondement, qu'il existe un bien moral, un ordre absolu auquel l'homme doive conformer toutes ses actions. Ces deux conditions sont même si étroitement liées qu'une seule supprimée rend l'autre inutile ; de sorte qu'il suffit de nier, soit l'ordre moral, soit le libre arbitre, pour rendre toute morale impossible. Qu'importe en effet qu'il existe une loi naturelle, si je ne suis pas le maître d'y obéir, et si je puis innocemment la violer ? Et si je suis libre, mais d'une liberté sans règle, tout alors est légitime, et le Devoir et le Droit n'existent pas pour moi.

Interrogez maintenant Spinoza sur ces deux objets, le libre arbitre et l'ordre moral. Sa pensée est aussi claire, aussi tranchante, aussi résolue, sur l'un que sur l'autre ; il les nie tous deux, non pas une fois, mais en toute rencontre, à chaque page de ses écrits ; et toujours avec une énergie si inébranlable, une conviction si profonde et si calme, que l'esprit en est confondu et comme effrayé. C'est que le libre arbitre et le sentiment du bien et du mal ne sont, après tout, que des faits ; et entre des faits et une nécessité logique, Spinoza n'hésite pas. Reste à comprendre qu'après ce démenti éclatant donné à la conscience du genre humain au nom de la logique, Spinoza vienne ensuite proposer aux hommes une Morale dont il a par avance détruit les conditions. C'est ici qu'il faut se donner le spectacle de la radicale insuffisance du spinozisme, et des puis-

vants et inutiles efforts d'une grande intelligence dévoyée aux prises avec l'impossible.

§ 1.

Du libre Arbitre.

Deux chemins divers peuvent conduire un philosophe à nier le libre arbitre : ou bien on le déclare impossible *a priori*, parce qu'il est absolument inconciliable avec de certains principes qu'on s'est formés sur la nature des choses ; ou bien on le rejette *a posteriori*, comme un fait qui n'existe réellement pas, comme une illusion du genre humain qui se laisse reconnaître à une observation approfondie de la conscience et de la vie.

Spinoza nie le libre arbitre *a priori* et *a posteriori* ; *a priori*, au nom de la nature de Dieu et de l'ordre de ses développements ; *a posteriori*, au nom de cette mathématique des passions qui soumet toutes les actions humaines à des lois invariables. Mais il ne le nie pas seulement dans l'homme, il le nie aussi en Dieu et dans toute la Nature ; il le nie, en un mot, de toutes les façons dont on peut le nier.

Dieu est libre, toutefois, dans ce système ; mais on sait de quelle liberté [1]. Elle consiste dans l'absolue nécessité d'un éternel développement. Cette liberté toute métaphysique, si différente de la liberté morale qu'adore en Dieu le genre humain, Dieu seul la possède, suivant Spinoza. Car Dieu seul agit par une nécessité parfaite immédiatement inhérente à sa nature ; tout le reste agit par la nécessité de la nature divine, c'est-à-dire par une nécessité plus ou moins imparfaite, suivant qu'elle

[1] *De Dieu*, Défin. VII.

est fondée d'une manière plus ou moins inédiate sur la suprême nécessité. A ce compte, soit qu'on entende la liberté au sens de Spinoza, soit qu'on l'entende au sens de tout le monde, l'homme et tous les êtres de la Nature en sont également privés.

Il n'y a rien de contingent dans l'ordre des choses [1]; car tout ce qui existe et agit est déterminé par Dieu même à l'existence et à l'action [2]; et il est aussi absurde de supposer qu'un être que Dieu ne détermine pas à l'action s'y déterminera de soi-même, que de s'imaginer qu'une fois déterminé par Dieu à l'existence et à l'action, cet être pourra se rendre indéterminé [3]. L'action d'un individu est fondée sur son être; l'être d'un individu est fondé sur l'être de Dieu. Supposer qu'un individu trouvera autre part qu'en Dieu le principe de son action, c'est supposer qu'il trouvera hors de l'être le principe de son être, ce qui implique.

Qu'est-ce donc qu'une chose contingente [4]? Est-ce une chose qui puisse également être ou ne pas être, être ceci ou être cela? Mais ce sont là des chimères de l'imagination, qui ne voyant que les effets, nie les causes qu'elle ne voit pas. Pour la raison, tout ce qui est, doit être; tout ce qui est de telle façon, doit être de cette façon; ce qui arrive à tel point précis du temps ne pouvait arriver une minute avant, ni une minute après, sans que l'ordre entier des choses ne fût troublé, sans que le hasard n'envahît le développement divin, sans que Dieu cessât d'être nécessaire, c'est-à-dire d'être Dieu [5].

Dieu seul du reste est nécessaire, de cette nécessité éternelle, absolue, toujours égale à elle-même. Les choses finies,

[1] *De Dieu,* Propos. XXIX.
[2] *De Dieu,* Propos. XXVI.
[3] *De Dieu,* Propos. XXVII.
[4] *De Dieu,* Schol. 1 de la Propos. XXXIII.
[5] *De Dieu,* Propos. XXIII.

tout en résultant nécessairement de la nature divine, ne peuvent exister que dans la durée d'une manière bornée et successive. Elles apparaissent au jour marqué dans l'Éternité, mais pour disparaître bientôt et céder la place à d'autres êtres. Rien d'arbitraire, rien de désordonné dans ce mouvement perpétuel qui crée, détruit et renouvelle sans cesse toutes choses; chaque être est déterminé à l'existence et à l'action par un autre être également déterminé à l'existence et à l'action par un être antérieur, et ainsi de suite à l'infini [1]. Les mouvements produisent les mouvements, les idées enfantent les idées, suivant une loi fondée sur la nature même de la Pensée et de l'Étendue, et dans une correspondance parfaite qui a pour base l'identité en Dieu de l'Étendue et de la Pensée [2]. Celui donc qui pourrait embrasser dans sa totalité infinie le double développement de l'Étendue et de la Pensée, c'est-à-dire l'ordre entier des choses, n'y verrait rien de contingent, de libre, d'accidentel, mais une suite géométrique de termes liés entre eux par une loi nécessaire. Mais nous, êtres d'un jour, atomes dans l'infini, intelligences bornées dans un corps périssable, nous ne pouvons remonter la chaîne infinie des causes; et quand nous concevons l'existence d'un être sans connaître la cause qui doit le produire, nous appelons cet être contingent [3].

La contingence des choses, le libre arbitre, le désordre, le hasard, tout cela n'est donc que notre ignorance. Au fond tout est nécessaire: en Dieu, d'une nécessité immédiate, qui fait l'essence de sa liberté; dans les choses, d'une nécessité médiate qui exclut à la fois la liberté parfaite et absolue, et

[1] *De Dieu*, Propos. XXVIII.

[2] *De l'Ame*, Propos. VII et son Schol.

[3] Voyez le Scholie de la Propos. XLIV de l'*Ethique*, part. 2. — Comp. *Ethique*, part. 4, Défin. III et IV.

cette infidèle et fantastique image de la parfaite liberté que les hommes appellent le libre arbitre.

Considérez maintenant la nature de l'homme, telle que Spinoza la conçoit et la décrit. Dans ce petit monde envisagé à part, le libre arbitre ne peut pas plus trouver place que dans l'ordre général des choses.

Qu'est-ce en effet que l'homme de Spinoza? Un mode de la Pensée correspondant à un mode de l'Étendue. Voilà, à ce qu'il semble, l'âme parfaitement distincte du corps; et il est vrai qu'en un sens, aucun philosophe, pas même Descartes, n'a plus complétement séparé ces deux parties de l'homme que ne fait Spinoza; mais aucun aussi ne les a plus étroitement unies. Tout dans l'âme se rapporte au corps; l'activité, la perfection, l'être même de l'âme se mesurent sur l'activité, la perfection, l'être du corps. On peut considérer l'âme sous deux points de vue, comme pensée et comme désir. Comme pensée, elle a pour objet le corps humain, et chacune de ses idées particulières représente une affection particulière du corps humain. Comme désir, l'objet propre de l'âme, c'est la conservation du corps; la source de ses joies et de ses tristesses, de ses amours et de ses haines, c'est l'accroissement ou la diminution de la puissance du corps [1]. Le croirait-on? La plus sublime de nos pensées, l'idée de Dieu, la plus sublime de nos affections, l'amour de Dieu, ont un rapport étroit avec le corps [2] Et ce n'est pas seulement dans cette vie que l'état de l'âme dépend des organes. Notre avenir au delà du tombeau en dépend également, et Spinoza déclare en termes exprès que la perfection du corps mesure exactement les droits de l'âme à l'immortalité :

[1] *Des Passions*, Propos. X, XI, XII, XIII.

[2] *De la Liberté*, Propos. XIV. — Comp. Schol. de la Propos. XX.

« *Celui dont le corps est propre à un grand nombre de fonctions, a une âme dont la plus grande partie est éternelle* [1]. »

Il est clair que, dans une pareille doctrine, l'action de l'âme est aussi fatale, aussi géométrique en quelque sorte que celle du corps. Tel état du corps étant donné, un état correspondant de l'âme est également donné. Ce qui dans le corps est tendance aveugle, affection mécanique, est dans l'âme désir et passion. Or, de quoi dépendent les tendances et les affections du corps humain? Elles dépendent sans doute pour une certaine part de son activité propre, mais pour une part infiniment plus grande, de l'activité des corps étrangers. De même, comme le dit expressément Spinoza, *la force et l'accroissement de telle ou telle passion et le degré où elle persévère dans l'existence ne se mesurent point par la puissance avec laquelle nous faisons effort pour persévérer dans l'existence, mais par le rapport de la puissance des causes extérieures avec notre puissance propre* [2]. Or, c'est encore une déclaration expresse de Spinoza, que *la force par laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, et que la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment* [3]. On croira peut-être qu'il y a dans l'âme quelque autre principe d'action capable de s'opposer aux mobiles passionnés de notre nature? Nullement. Une passion, dit Spinoza, ne peut être empêchée ou détruite que par une passion contraire et plus forte [4]. Et la vraie connaissance du bien et du mal, en

[1] *De la Liberté*, Propos. XXXIX.

[2] *De l'Esclavage*, Propos. V.

[3] *De l'Esclavage*, Propos. II, III, IV. — Comp. *Axiome* de la part 4.

[4] *De l'Esclavage*, Propos. VII. On remarquera aussi la proposition précédente : « *La force d'une passion peut surpasser la puissance de l'homme, de façon qu'elle s'attache obstinément à lui.* »

tant que vraie, ne peut empêcher aucune passion, elle ne le peut qu'autant qu'on la considère comme une passion [1].

Ainsi donc, que l'on considère tour à tour la nature Divine, le caractère de son développement, l'ordre universel des choses, l'essence de l'âme et son rapport avec le corps, les divers éléments de sa nature, les mobiles divers de ses actions; tout est nécessaire, tout est fatal, tout est réglé par un ordre inflexible; et le libre arbitre en Dieu comme dans l'homme, dans la sphère de la raison comme dans celle de l'expérience, est égalemen inconcevable.

D'où vient donc que la masse entière du genre humain proclame le libre arbitre? C'est que la masse du genre humain vit sous l'empire de l'imagination et des sens, dans un profond oubli de la raison. Le vulgaire n'est-il pas convaincu que l'âme meut le corps à son gré [2]? Or, peut-on concevoir qu'une pensée donne du mouvement à une étendue [3]?

Le libre arbitre est une chimère de même espèce, flatteuse pour notre orgueil, et en réalité fondée sur notre ignorance. Nous avons conscience de nos actions et nous ne connaissons pas les causes qui les déterminent [4]. Voilà cette fausse et vaine liberté dont nous sommes si fiers. « C'est ainsi que l'enfant s'imagine qu'il désire librement le lait qui le nourrit; s'il s'irrite, il se croit libre de chercher la vengeance; s'il a peur, libre de s'enfuir. C'est encore ainsi que l'homme ivre est persuadé qu'il prononce en pleine liberté d'esprit ces mêmes paroles qu'il

[1] *De l'Esclavage*, Propos. XIV. — « *La connaissance du bien ou du mal,* dit plus haut Spinoza, *n'est autre chose que la passion de la joie ou de la tristesse, en tant que nous en avons conscience.* » Propos. VIII.

[2] *Des Passions*, Schol. de la Propos. II.

[3] *Ethique*, part. 5, Préambule.

[4] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XXXV.

voudrait bien retirer ensuite quand il est redevenu lui-même... Ne rêvons-nous pas quelquefois que nous tenons certaines choses cachées en vertu d'une décision semblable à celle qui nous fait taire ces choses pendant la veille? Ne croyons-nous pas en songe faire librement des actions qu'éveillés nous n'oserions pas accomplir? Or, je voudrais bien savoir s'il faut admettre dans l'âme deux espèces de décisions libres, les fantastiques et les réelles? Que si on ne veut pas extravaguer à ce point, il faut nécessairement accorder que cette décision de l'âme, que nous croyons libre, n'est au fond que l'affirmation que toute idée, en tant qu'idée, enveloppe nécessairement [1]. Par conséquent, ces décisions de l'âme naissent en elle avec la même nécessité que les idées. *Et tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, en un mot, agir, en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts* [2]. »

Voilà une négation bien tranchante et bien audacieuse; Spinoza en acceptera-t-il les conséquences? Quel esprit bien fait, quelle âme honnête n'en serait pas effrayée? Si toute action est nécessaire, toute action est légitime, et il faut égaler le crime à la vertu. Si c'est Dieu même qui nous détermine au mal, où est sa sainteté? Que devient la responsabilité humaine, la justice des hommes et celle de l'avenir?

Il faut entendre les réponses de Spinoza à toutes ces questions, pour se faire une juste idée de la trempe de son esprit et de son caractère, et pour comprendre le prodigieux égarement où la séduction d'un système peut jeter un grand esprit que sa vigueur même précipite à tous les excès.

On place Spinoza dans cette alternative : ou il n'y a ni

[1] *De l'Ame*, Propos. LIX.

[2] *Des Passions*, Propos. II et son Schol.

péché ni mal, ou Dieu est l'auteur du mal et du péché [1]. Spinoza répond qu'en effet le péché ou le mal ne sont rien de positif, et par conséquent qu'on ne peut les imputer à Dieu. Voici sa démonstration : « Chaque être pris en lui-même, sans aucun rapport au reste des choses, renferme une perfection qui n'a pour bornes, dans chaque être, que sa propre essence. Considérons maintenant un certain être, Adam par exemple, au moment où il forme le dessein de manger du fruit défendu. Ce dessein ou cette volonté déterminée, considérée en elle-même, renferme précisément autant de perfection qu'elle exprime de réalité ; et on en peut conclure que nous ne pouvons concevoir d'imperfection dans les choses qu'en les comparant à d'autres choses qui ont plus de réalité : en conséquence, dans la détermination d'Adam, tant que nous la considérons en elle-même et que nous ne la comparons à rien qui soit d'une nature plus parfaite et dans un état plus parfait, nous ne pouvons trouver aucune imperfection ; bien plus, nous pouvons la comparer avec une infinité d'autres objets moins parfaits qu'elle, comme des pierres, des troncs d'arbres, etc. Voici encore ce qu'on ne peut contester : c'est que les mêmes choses qui dans les hommes paraissent détestables et dignes de toute notre aversion peuvent être considérées dans les animaux avec admiration : ainsi les guerres des abeilles, les jalousies des colombes, etc., passions méprisables dans les hommes et qui pourtant rendent les animaux plus parfaits à nos yeux. De tout cela, il résulte clairement que les péchés, qui n'expriment rien, si ce n'est une imperfection, ne peuvent consister en quelque chose qui exprime une réalité, comme la détermination d'Adam et l'acte qui en fut la suite [2].... Le péché n'existe donc que pour notre

[1] *Guillaume de Blyenbergh à Spinoza*, tome II, pag. 296 et suiv.

[2] *Spinoza à Blyenbergh*, tome II, pag. 309.

intelligence, et non pour celle de Dieu. Nous sommes habitués à renfermer tous les individus d'un genre, tous ceux, par exemple, qui ont extérieurement la forme humaine, sous une même définition, et nous pensons ensuite qu'ils sont tous également susceptibles de la plus grande perfection que cette définition embrasse; puis, quand nous en trouvons un dont les actions répugnent à cette perfection, nous disons qu'il en est privé, qu'il s'éloigne de la nature... Mais Dieu ne connaît pas les choses par abstraction, il n'a pas de définitions générales de cette espèce, il n'attribue pas aux choses plus de réalité que son intelligence et sa puissance ne leur en ont effectivement donné; et il suit de là que le péché n'existe que pour notre esprit et non pour le sien [1]. »

La conséquence évidente de cette détestable théorie n'est-elle pas que les vices les plus honteux, les crimes les plus abominables, sont en eux-mêmes parfaitement innocents, ne contiennent pas la moindre imperfection, et ne nous paraissent contraires à l'ordre qu'à cause que nous n'avons qu'une idée confuse des choses [2]? Bien plus, ne peut-on pas dire que les plus affreux déréglements de la volonté humaine manifestent à leur façon la perfection divine, et sont tout aussi conformes à l'ordre éternel des desseins de Dieu que les actions les plus vertueuses ?

« Non certes, répond Spinoza ; j'accorde bien que les impies expriment à leur manière la volonté de Dieu, mais ils ne doivent pas pour cela entrer en comparaison avec les gens de bien. En effet, plus une chose a de perfection, plus elle tient de près à

[1] *Spinoza à Blyenbergh*, tome II, pag. 371.

[2] Spinoza le dit en propres termes : « *L'homme courageux médite sans cesse ce principe, que toutes choses résultent de la nécessité de la nature divine, et qu'en conséquence tout ce qui lui paraît impie, horrible, injuste et honteux, tout cela vient de ce qu'il conçoit les choses avec trouble et confusion et par des idées mutilées.* » (*De l'Esclavage*, Schol. de la Propos. LXXIII.)

la Divinité et plus elle en exprime les perfections. Donc, comme les bons ont incomparablement plus de perfection que les méchants, leur vertu ne peut être comparée à celle des méchants, d'autant plus que les méchants sont privés de l'amour divin, qui découle de la connaissance de Dieu et par qui seul nous pouvons être appelés enfants de Dieu. Il y a plus encore : ne connaissant pas Dieu, ils ne sont dans la main de l'ouvrier qu'un instrument qui sert sans le savoir et qui périt par l'usage ; les bons, au contraire, servent Dieu en sachant qu'ils le servent, et c'est ainsi qu'ils croissent sans cesse en perfection [1]. »

Accordons à Spinoza cette différence. Du moins faudra-t-il qu'il convienne que si les méchants sont nécessairement méchants, ou bien Dieu est injuste en les faisant méchants et plus encore en les punissant de l'être, ou bien les méchants sont excusables devant les hommes et devant Dieu.

Spinoza nie cette conséquence avec une extrême énergie ; « Quoi ! s'écrie-t-il, des hommes méchants, pour être nécessairement méchants, en sont-ils moins à craindre et moins pernicieux [2] ? » Puis il ajoute ces dures paroles : « Nous sommes en la puissance de Dieu comme l'argile entre les mains du potier, qui tire de la même matière des vases destinés à un noble usage et d'autres à un usage vulgaire [3]. Nul ne peut accuser Dieu de lui avoir donné une nature infirme et une âme impuissante. Et de même qu'il serait absurde que le cercle se plaignît de ce que Dieu lui a refusé les propriétés de la sphère, ou l'enfant qui souffre de la pierre, de ce qu'il ne lui a pas donné un corps bien constitué ; de même un homme dont l'âme est impuissante ne peut être reçu à se plaindre, soit de n'avoir

[1] *Spinoza à Blyenbergh*, tome II, pag. 372.
[2] *Spinoza à Meyer*, tome II, pag. 413.
[3] *Spinoza à Oldenburg*, tome II, pag. 344.

pas eu en partage et la force et la vraie connaissance et l'amour de Dieu, soit d'être né avec une constitution tellement faible qu'il est incapable de modérer et de contenir ses passions. En effet, rien n'est compris dans la nature de chaque chose que ce qui résulte nécessairement de la cause qui la produit [1].

Voici enfin un dernier passage où éclate avec plus de force encore la dureté de cette philosophie sans entrailles, d'où la Providence exilée laisse l'âme faible dans un désespoir éternel de se relever de son abaissement et de fléchir une nécessité inexorable :

« Voulez-vous dire, répond Spinoza à Oldenburg qui le presse, que Dieu ne peut s'irriter contre les méchants, ou bien que tous les hommes sont dignes de la béatitude ? Dans le premier cas j'accorde parfaitement que Dieu ne s'irrite en aucune façon et que tout arrive suivant ses décrets, mais je nie qu'il résulte de là que tous les hommes doivent être heureux ; car les hommes peuvent être excusables, et cependant être privés de la béatitude et souffrir de mille façons. Un cheval est excusable d'être un cheval, et non un homme ; mais cela n'empêche pas qu'il ne doive être un cheval, et non un homme. *Celui à qui la morsure d'un chien donne la rage est assurément excusable, et cependant on a le droit de l'étouffer. De même, l'homme qui ne peut gouverner ses passions ni les contenir par la crainte des lois, quoique excusable à cause de l'infirmité de sa nature, ne peut cependant jouir de la paix de l'âme ni de la connaissance et de l'amour de Dieu, et il est nécessaire qu'il périsse* [2]. »

[1] *Spinoza à Oldenburg*, tome II, pag. 350.

[2] *Spinoza à Oldenburg*, Lettre XII, pag. 350.

§ 2.

Du Bien et du Mal.

La même nécessité logique à laquelle obéissait Spinoza en niant le libre arbitre devait inévitablement le conduire à rejeter la distinction du Bien et du Mal. Si tout est nécessaire en effet, chaque chose est ce qu'elle peut et ce qu'elle doit être, et il est déraisonnable de se représenter à sa place une chose meilleure ; c'est substituer les caprices de l'imagination aux lois éternelles des choses, et mettre au-dessus d'une réalité nécessaire la chimère d'un idéal impossible. Si la nature et l'enchaînement des causes n'étaient pas profondément cachés à nos faibles yeux, chaque être serait pour nous parfait et accompli, étant aperçu immédiatement dans sa cause, c'est-à-dire dans la nécessité de son être [1]. Mais notre connaissance des choses est incomplète et mutilée ; au lieu de les concevoir, nous les imaginons ; au lieu de les rapporter à leur cause, nous les comparons à de certains idéaux que nous nous sommes formés par la comparaison des individus ; et, suivant que les êtres de la Nature se rapprochent plus ou moins de ces types imaginaires, nous disons qu'ils sont parfaits ou imparfaits, bons ou mauvais, meilleurs ou pires [2], etc. Les idées de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, comme celles de beauté et de laideur, sont donc filles de l'imagination et non de la raison ; elles n'expriment rien de positif et d'absolu, qui appartienne effectivement aux êtres, et ne marquent autre chose que la constitution et la fai-

[1] *Ethique*, part. 4, Préambule, init.
[2] *De l'Esclavage*, Préambule, pag. 170.

blesse de l'esprit humain. Un objet se laisse-t-il imaginer avec aisance, nous l'appelons beau, harmonieux, bien ordonné; avons-nous de la peine à nous le représenter, il nous paraît laid, discordant, plein de désordre[1]. Un homme naît aveugle : voilà un monstre pour nous[2]. Nous disons que la Nature est en défaut, qu'elle a manqué son ouvrage. Comme si la Nature agissait jamais pour une fin! comme si cet Être éternel et infini que nous nommons Dieu ou Nature n'agissait pas comme il existe, avec une égale nécessité! Or, comme il n'existe pas à cause d'une certaine fin, ce n'est pas non plus pour une fin qu'il agit, et il est lui-même le premier principe de l'action comme il est le premier principe de l'existence.

C'est donc un préjugé absurde que de penser qu'il manque quelque chose à un être et que la Nature l'a laissé imparfait, puisque rien ne convient à la nature d'un être que ce qui résulte nécessairement de la nature de sa cause efficiente, et que tout ce qui résulte nécessairement de la nature d'une cause efficiente se produit nécessairement[3].

S'il n'y a en soi ni bien ni mal, c'est du moins un fait incontestable que certaines choses sont bonnes pour l'homme, et d'autres mauvaises. Mais qu'est-ce qu'une chose qui nous est bonne, sinon une chose utile? Et qu'est-ce qu'une chose qui nous est mauvaise, sinon une chose nuisible[4]? Or, nous appelons utile ce qui sert à nous procurer de la joie, et nuisible ce qui nous cause de la tristesse[5]. La notion du bien, dégagée du

[1] *Éthique*, Appendice de la part. I.
[2] *Lettre à Guillaume de Blyenbergh*, tome II, pag. 376.
[3] *De l'Esclavage*, Préambule, tome II, pag. 171.
[4] *De l'Esclavage*, Définition I et II.
[5] *De l'Esclavage*, Propos. VIII.

caractère absolu dont la revêtent nos préjugés, se résout donc dans la notion de l'utile, qui se résout elle-même dans celle de l'agréable.

Il suit de là que le bien et le mal sont des notions toutes relatives et tout individuelles, comme le chaud et le froid [1]. Ainsi une seule et même chose peut en même temps être bonne, mauvaise et indifférente. La musique, par exemple, est bonne pour un mélancolique; pour un sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise [2].

Lors donc que nous tendons vers un objet, la raison de cette tendance, de ce désir, ce n'est pas que nous ayons jugé l'objet bon en soi, abstraction faite de l'impression qu'il produit sur nous; car les choses n'ont aucune bonté intrinsèque : et la bonté est si peu la raison du désir, que c'est bien plutôt le désir qui est la raison de la bonté [3]. En d'autres termes, un objet ne peut agir sur nous qu'autant qu'il se fait désirer, et il ne peut se faire désirer qu'autant qu'il nous cause de la joie : car le désir est le seul mobile de notre activité; et la fin du désir, c'est la joie [4].

Non-seulement tout homme a le droit de chercher son bien, son plaisir, mais il ne peut faire autrement. Car *chacun désire ou repousse nécessairement d'après les lois de sa nature ce qu'il juge bon ou mauvais* [5]. Or désirer, c'est vouloir; et vouloir, c'est agir. Il y a donc à la fois droit, devoir et nécessité pour tout homme de se procurer ce qui lui semble bon par tous les moyens possibles, soit par force, soit par ruse,

[1] *De Dieu*, Appendice, tome II, pag. 42.

[2] *De l'Esclavage*, Préambule, pag. 171.

[3] *Des Passions*, Schol. de la Propos. IX. — Comp. *De l'Esclavage*, Défin. VII.

[4] *De l'Esclavage*, Propos. VII et VIII; Propos. XIV.

[5] *De l'Esclavage*, Propos XIX.

soit par prières, et de tenir pour ennemi quiconque veut l'empêcher de satisfaire ses désirs [1]. La mesure du droit de chacun, c'est sa puissance. Là où il porte sa force, il porte son droit. Le meilleur droit, c'est celui du plus fort, et la vertu et la puissance sont une seule et même chose [2]. Il faut entendre ici Spinoza développer avec une rigueur déplorable et un calme inouï les conséquences de ces détestables principes :

« Celui qui ne connaît pas encore la raison, ou qui n'ayant pas encore contracté l'habitude de la vertu, vit d'après les seules lois de ses appétits, a tout aussi bon droit que celui qui règle sa vie sur les lois de la raison : en d'autres termes, de même que le sage a le droit absolu de faire tout ce que la raison lui dicte, ou le droit de vivre d'après les lois de la raison ; de même aussi l'ignorant et l'insensé a droit sur tout ce que l'appétit lui conseille, ou le droit de vivre d'après les lois de l'appétit... ; et il n'est pas plus obligé de vivre selon les lois du bon sens qu'un chat ne peut l'être de vivre sous les lois de la nature du lion.... D'où nous concluons qu'aucun pacte n'a de valeur qu'en raison de son utilité ; si l'utilité disparaît, le pacte s'évanouit avec elle et perd toute autorité. Il y a donc de la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte entraîne pour le violateur de ses serments plus de dommage que de profit [3]. »

Voilà les principes d'Épicure et de Hobbes dans toute leur affreuse nudité, dans tout leur excès. Mais sait-on quelles conséquences Spinoza médite en les posant ? Spinoza n'aspire qu'à un seul but dans toute sa morale et dans toute sa philosophie : c'est de prouver que l'amour de Dieu est la règle suprême

[1] *Traité théologico-politique*, tome I, pag. 270.
[2] *De l'Esclavage*, Défin. VIII.
[3] *Traité théologico-politique*, chap. XVI ; tome I, pag. 269 à 274.

de l'activité de l'homme, comme l'idée de Dieu est la règle suprême de son intelligence. De sorte que sa doctrine morale se présente à nous jusqu'à ce moment sous la forme la plus étrange, et il semble qu'il se soit fait un jeu d'y réunir toutes les contradictions. Comment comprendre en effet que cet exact et rigoureux logicien, après avoir nié d'une manière si absolue le libre arbitre, accorde à l'homme le pouvoir de régler sa destinée, et fasse succéder à ce même livre de l'*Éthique*, où il a décrit d'un pinceau si sévère et si rude l'esclavage de l'homme, un autre livre où il le convie à la liberté ? D'un autre côté, est-il possible de concevoir qu'après avoir égalé l'appétit brutal à la raison épurée, la folie à la sagesse, le vice à la vertu; après avoir tout rendu légitime, le parjure et le mensonge, l'extravagance et le crime, Spinoza nous impose au nom de la raison le respect du serment, l'amour de nos frères, la vie la plus austère et la plus pure, et cet amour de Dieu, aliment des âmes saines, source de toute vertu et de toute félicité, terme suprême de nos désirs ?

Qui résoudra ces contradictions ? Qui démêlera cet embrouillement ? Spinoza l'a essayé; suivons-le dans cette carrière épineuse.

§ 3.

De l'Amour de Dieu.

Fataliste absolu, Spinoza ne pouvait admettre les idées de Bien et de Mal, de perfection et d'imperfection, prises au sens moral que leur donne la conscience du genre humain; mais si l'on considère ces idées, abstraction faite du libre arbitre et de la responsabilité humaine; si on les prend au sens purement métaphysique, je ne vois rien dans le système de Spinoza qui dût l'empêcher de les reconnaître : tout au contraire, je les

trouve au fond de sa théorie de l'homme et de toute sa métaphysique.

Dieu, suivant Spinoza, est l'Être parfait. En quoi consiste sa perfection? Dans l'infinité de son être. Les attributs de Dieu sont aussi des choses parfaites. Pourquoi cela? Parce qu'à ne considérer que le genre d'être qui leur appartient, rien ne manque à leur plénitude; mais si on les compare à l'Être en soi, leur perfection, tout empruntée et toute relative, s'éclipse devant la perfection incréée. Ce nombre infini de modes qui émanent des divins attributs ne contient qu'une perfection plus affaiblie encore; mais chacun pourtant, suivant le degré précis de son être, exprime la perfection absolue de l'Être en soi.

La perfection absolue a donc sa place dans la doctrine de Spinoza, ainsi que la perfection relative à tous ses degrés, laquelle enveloppe un mélange nécessaire d'imperfection. Seulement la perfection ne diffère pas de l'être; elle s'y rapporte et s'y mesure, et l'échelle des degrés de l'être est celle des degrés de perfection.

Dans l'homme, qu'est-ce pour Spinoza que le Bien? C'est l'utile; et l'utile, c'est ce qui amène la joie ou ce qui écarte la tristesse. Mais qu'est-ce que la joie et la tristesse? La joie, c'est le passage de l'âme à une perfection plus grande; et la tristesse, c'est le passage de l'âme à une moindre perfection. En d'autres termes, la joie, c'est le désir satisfait; la tristesse, c'est le désir contrarié; et tout désir se ramène à un seul désir fondamental, qui fait l'essence de l'homme, le désir de persévérer dans l'être. Ainsi, toute âme humaine a un degré précis d'être ou de perfection qui la constitue, et qui de soi tend à se maintenir. Ce qui augmente l'être ou la perfection de l'âme, lui cause de la joie, lui est utile, lui est bon. Ce qui diminue l'être ou la perfection de l'âme lui cause de la tristesse, lui est nuisible, est un mal à ses yeux.

Il y a donc de la Perfection et de l'Imperfection, du Bien et du Mal, dans la nature humaine comme en toutes choses ; et la vie des hommes est une série d'états successifs qui peuvent être comparés les uns aux autres, mesurés, estimés, sous le rapport de la Perfection et du Bien ; le tout, sans tenir aucun compte du libre arbitre, du mérite, du péché, et comme s'il s'agissait de plantes ou de minéraux.

Spinoza a donc parfaitement le droit de poser cette question, qui est pour lui la question morale : Quelle est pour l'homme la vie la plus parfaite ? Car cela veut dire : quelle est la vie où l'âme a le plus de joie, c'est-à-dire le plus de perfection, c'est-à-dire le plus d'être ? Je dis qu'on ne peut contester à Spinoza le droit de poser ce problème : car peu importe ici que l'âme influe ou non sur sa destinée ; pourvu qu'elle en ait une, pourvu qu'il soit certain que par l'action des causes étrangères et son action propre (bien que nécessitée), son être augmente ou diminue, on peut rechercher dans quel cas elle a plus d'être et dans quel cas elle en a moins ; en d'autres termes, quelles sont pour l'âme humaine les conditions de la plus grande perfection possible. On dira : Qu'importe de savoir quelle est la vie la plus parfaite, si on ne peut y conformer la sienne ? Mais Spinoza répliquera que c'est une autre question, et qu'il se réserve de prouver plus tard que la connaissance de la vie la plus parfaite et la plus heureuse n'est pas étrangère à notre perfection et à notre bonheur.

Le problème ainsi posé, Spinoza en donne une solution d'une simplicité et d'une élévation également remarquables.

La loi de l'homme et son droit, c'est de conserver son être ; et, en ce sens, toute action, la plus violente et la plus criminelle en apparence, est légitime. Mais il y a deux voies qui conduisent l'homme à la conservation de son être : l'appétit aveugle et brutal, et le désir que la raison conduit. Or, la raison vaut

mieux que l'appétit [1]. L'appétit, esclave des sens et de l'imagination, ne va qu'au plaisir du moment [2]; la raison médite l'avenir; et comme il est de son essence de concevoir les choses sous la forme de l'Éternité [3], elle affecte l'âme par l'idée des biens à venir aussi fortement que par celle des biens présents [4]. De là cette sagesse qui ne donne rien au hasard, s'abstient à propos, et prépare à l'âme, au lieu d'un plaisir fugitif, des jouissances solides et durables. Ce n'est pas tout : l'appétit ne s'attache qu'aux objets des sens, biens fragiles et trompeurs [5]; la raison nous fait aimer les choses éternelles, dont la possession nourrit l'âme d'un bonheur inaltérable que le temps ne peut affaiblir [6]. Les joies violentes que l'appétit satisfait donne à l'âme troublent son activité et la soumettent aux causes étrangères; la joie pure et sereine que la raison nous fait goûter, ayant sa source dans l'activité même de l'âme, l'affranchit au contraire des liens où la Nature tend sans cesse à l'enchaîner [7].

A cette question : Quelle est la vie la plus parfaite ? la première réponse de Spinoza est donc celle-ci : La vie la plus parfaite, c'est la vie la plus raisonnable. En effet, la vie la plus parfaite, c'est la vie la plus heureuse, la plus riche, je veux dire celle ou l'être de l'homme se conserve et s'accroît le plus; et la vie raisonnable a seule ce privilége.

La vie la plus raisonnable est en même temps la vie la plus libre. Par l'appétit, en effet, nous sommes esclaves; c'est la

[1] *De l'Esclavage,* Appendice XXX.
[2] *De l'Esclavage,* Propos. XVI.
[3] *De l'Ame,* Coroll. II de la Propos. XLIV.
[4] *De l'Esclavage,* Propos. LXII et son Schol.
[5] *De l'Esclavage,* Propos. XVII.
[6] *De l'Esclavage,* Propos. LXII et son Schol.
[7] *De l'Esclavage,* Propos. XLIV, LXI.

raison qui nous relève et nous affranchit [1]. Sous la loi de l'appétit, l'homme est déterminé par des idées inadéquates, et ce n'est point là agir par vertu [2]; car la vertu de l'homme se mesure sur sa puissance, et sa puissance sur ses idées claires. La vie raisonnable est donc la seule vie libre, la seule vertueuse, parce qu'elle se règle sur l'idée adéquate du véritable prix des choses [3].

Déterminons maintenant les objets où nous incline la Raison. Ce ne peut être que les objets les mieux appropriés à notre nature, les plus capables de la conserver et de l'accroître. Or quel est le fond de notre nature? L'âme est une idée. Son être est donc dans la pensée; son activité, dans l'exercice de la pensée. Plus elle pense, plus elle est; en d'autres termes, plus elle a de perfection et de bonheur. Or la vraie pensée est dans les idées adéquates, les autres idées étant incomplètes et mutilées. La vie la plus libre et la plus raisonnable est donc celle de l'âme qui a le plus d'idées adéquates, c'est-à-dire qui connaît le mieux et soi-même et les choses [4].

Or, quel est le moyen de comprendre les êtres d'une manière adéquate? Une analyse profonde de l'intelligence nous le fournit, et la logique vient s'identifier ici avec la morale. Comprendre les choses avec plénitude, c'est former de ses idées une chaîne dont l'idée de Dieu est le premier anneau; c'est penser sans cesse à Dieu, c'est voir tout en Dieu. De même, vivre, agir avec plénitude, c'est ramener tous ses désirs à un seul, le désir de posséder Dieu; c'est aimer Dieu, c'est vivre en Dieu [5].

La vie en Dieu est donc la meilleure vie et la plus parfaite,

[1] *De l'Esclavage*, Propos. LVII à LXXIII.
[2] *Ethique*, part. 4, Propos. XXIII.
[3] *Ethique*, part. 4, Propos. XXVI.
[4] *De l'Esclavage*, Propos. XXVI et XXVII.
[5] *De l'Esclavage*, Propos. XXVIII.

parce qu'elle est la vie la plus raisonnable, la plus libre, la plus heureuse, la plus pleine; en un mot, parce qu'elle nous donne plus d'être que toute autre vie, et satisfait plus complétement le désir fondamental qui constitue notre essence [1].

A l'aide de ce principe fécond, Spinoza, qui semblait avoir détruit toutes les vertus en les confondant en un mélange sacrilége avec les vices, va les retrouver l'une après l'autre.

Il avait fait de l'humanité un assemblage d'êtres égoïstes, uniquement occupés de la satisfaction de leurs grossiers appétits, un troupeau de bêtes féroces prêtes à s'entre-égorger sans pitié; il va maintenant réconcilier les hommes et les unir en une grande famille où régnera la charité. Quelle est en effet la cause de toutes les haines, de toutes les violences des hommes? C'est l'appétit qui les pousse à des objets dont la possession est incertaine et ne peut se partager. Mais la raison pacifie toutes nos passions en les élevant à leur véritable objet; et le privilége sublime de ce divin objet, c'est qu'il se donne tout entier à tous [2] et, loin de s'affaiblir, s'augmente encore par une possession commune [3]. « *L'amour de Dieu*, dit

[1] Spinoza résume ainsi sa doctrine sur l'amour de Dieu :

« *Il est donc utile au suprême degré, dans la vie, de perfectionner autant que possible l'entendement, la raison; et c'est en cela seul que consiste le souverain bonheur, la béatitude. La béatitude, en effet, n'est pas autre chose que cette tranquillité de l'âme qui naît de la connaissance intuitive de Dieu; et la perfection de l'entendement consiste à comprendre Dieu, les attributs de Dieu et les actions qui résultent de la nécessité de la nature divine. La fin suprême de l'homme que la raison conduit, son désir suprême, ce désir par lequel il s'efforce de régler tous les autres, c'est donc le désir qui le porte à se connaître soi-même d'une manière adéquate, et toutes les choses qui tombent sous son intelligence.* » (*De l'Esclavage*, Appendice, ch. IV.)

[2] *De l'Esclavage*, Propos. XXXVI.

[3] *De l'Esclavage*, Propos. XXXVII.

Spinoza, *ne peut être souillé par aucun sentiment d'envie ni de jalousie, et il est entretenu en nous avec d'autant plus de force que nous nous représentons un plus grand nombre d'hommes comme unis avec Dieu d'un même lien d'amour.* 1 »

Il ne faut pas croire que l'amour de Dieu nous impose rien de contraire à notre nature, étant fondé au contraire sur le développement le plus complet de notre être.

« La superstition, dit Spinosa, semble ériger en bien tout ce qui amène la tristesse, et en mal tout ce qui procure la joie. Mais il n'appartient qu'à un envieux de se réjouir de mon impuissance et du mal que je souffre. A mesure, en effet, que nous éprouvons une joie plus grande, nous passons à une plus grande perfection, et, par conséquent, nous participons davantage de la nature divine; la joie ne peut donc jamais être mauvaise, tant qu'elle est réglée par la loi de notre utilité véritable. Ainsi, celui qui ne sait obéir qu'à la crainte et ne fait le bien que pour éviter le mal n'est pas conduit par la raison [2]. »

On nous présente trop souvent, suivant Spinoza, la vie vertueuse comme une vie triste et sombre, une vie de privation et d'austérité, où toute douleur est une grâce et toute jouissance un crime. Mais comment la Divinité, s'écrie Spinoza, prendrait-elle plaisir au spectacle de ma faiblesse, et m'imputerait-elle à bien les larmes, les sanglots, la crainte, tous ces signes d'une âme impuissante? « *Oui*, ajoute-t-il avec force, *il est d'un homme sage d'user des choses de la vie et d'en jouir autant que possible, de se réparer par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens du parfum et de l'éclat verdoyant des plantes, d'orner*

[1] *De la Liberté,* Propos. XX.

[2] Appendice de la part. 4 de l'*Ethique,* ch. XXXI.

même son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles et de tous les divertissements que chacun peut se donner sans dommage pour personne [1]. »

On nous exhorte sans cesse au repentir, à l'humilité, à la mort. Mais le repentir n'est point une vertu, il ne provient pas de la raison ; et au contraire, celui qui se repent d'une action est deux fois misérable et deux fois impuissant [2]. L'humilité n'est pas plus une vertu que le repentir ; car c'est une tristesse qui naît pour l'homme de l'idée de son impuissance [3]. Quant à la pensée de la mort, elle est fille de la crainte, et c'est dans les âmes faibles qu'elle fait son séjour. « *La chose du monde à laquelle un homme libre pense le moins, c'est la mort ; et la sagesse n'est point une méditation de la mort, mais de la vie.* [4] »

Spinoza vient de nous tracer le tableau de la vie libre et raisonnable. Mais de quel usage peut-il être aux hommes si leur destinée ne leur appartient pas, si elle est réglée d'avance par une nécessité que rien ne peut fléchir? Les âmes bien douées n'ont pas besoin qu'on leur apprenne la vertu, puisqu'elles y vont par la pente même de leur nature. Quant aux âmes impuissantes, incapables de s'affranchir d'un abaissement qui n'est pas leur ouvrage, condamnées par un arrêt sans appel à une vie agitée et stérile, l'idéal d'une vie parfaite les afflige sans les relever, les désespère au lieu de les soutenir, et appesantit le poids de leurs chaînes en leur ôtant l'espoir de s'en jamais dégager.

[1] *Ethique*, de l'Esclavage, Schol. de la Propos. XLV.
[2] *De l'Esclavage*, Propos. LIV.
[3] *Ibid.*, Propos. LIII.
[4] C'est la Proposition LXVII de l'*Ethique*, part. 4.

Ici tous les efforts de Spinoza, toute la subtilité de son génie, tout l'artifice de ses raisonnements viennent échouer contre une impossibilité palpable. En vain il recueille toutes ses ressources et rassemble avec art les divers moyens que possède l'âme humaine de régler ses passions et sa destinée. Pas un de ces moyens prétendus ne résiste à une analyse un peu sévère. Les voici dans l'ordre où les expose Spinoza :

« La puissance de l'âme sur ses passions, dit-il (*De la Liberté*, Schol. de la Propos. XX), consiste : 1° dans la connaissance même des passions (*voyez le Schol. de la Propos. IV, part.* 5); 2° dans la séparation que l'âme effectue entre telle ou telle passion et la pensée d'une cause extérieure confusément imaginée (*voyez part.* 5, *Propos. II et son Schol., et Propos. IV*) ; 3° dans le progrès du temps qui rend celles de nos affections qui se rapportent à des choses dont nous avons l'intelligence, supérieures aux affections qui se rapportent à des choses dont nous n'avons que des idées confuses et mutilées (*voyez la Propos. VII, part.* 5); 4° dans la multitude des causes qui entretiennent celles de nos passions qui se rapportent aux propriétés générales des choses ou à Dieu (*voyez les Propos. IX et XI, part.* 1); 5° enfin, dans l'ordre où l'âme peut disposer et enchaîner ses passions (*voyez le Schol. de la Propos. X et les Propos. XII, XIII et XIV, part.* 5). »

Spinoza prouve à merveille, par les principes de sa doctrine, qu'une affection passive cesse d'être passive, et par conséquent d'être mauvaise, aussitôt que nous nous en formons une idée claire et distincte. Il explique d'une manière ingénieuse et élevée comment la joie succède à la tristesse, et l'amour à la haine, quand l'âme dégage tout sentiment de haine et de tristesse de la pensée de sa cause extérieure et apparente pour le rapporter à son premier principe, c'est-à-dire à Dieu. « La

douleur même, dit Spinoza, devient de la joie, quand nous concevons Dieu comme cause de la douleur. » Parole éminemment chrétienne, où par une rencontre inattendue l'esprit de l'*Imitation* et l'esprit de l'*Ethique* viennent un instant se confondre! — Spinoza montre avec la même supériorité de vues que la passion sublime de l'amour de Dieu, une fois établie dans l'âme, s'y maintient par la vertu même qui est en elle, y reçoit des accroissements toujours nouveaux et établit entre toutes nos autres passions la plus admirable discipline.

Je demande maintenant à Spinoza d'où vient que cette passion si puissante, si durable, ne règne pas dans toutes les âmes? J'accorderai volontiers qu'une âme éprise de l'amour de Dieu sera forte contre la séduction des faux biens. Mais dépend-il de moi de connaître et d'aimer Dieu? Si j'ai eu le malheur de recevoir en partage, des mains de la Nécessité qui règle toutes choses, une âme impuissante, dominée par les causes extérieures, étrangère à Dieu et à soi-même, comment sortir de cet abaissement?

Il est clair que la philosophie de Spinoza ne donne aucun moyen pour cela. Lui-même ne s'est fait aucune illusion sur ce point; et si l'on peut l'accuser d'avoir dissimulé quelquefois cette triste conséquence de sa doctrine, on ne peut douter qu'il ne l'ait clairement aperçue et même expressément confessée. Il suffit pour s'en convaincre de méditer un peu la dernière Proposition de l'*Ethique* :

« La béatitude n'est pas le prix de la vertu, c'est la vertu elle-même; et ce n'est point parce que nous contenons nos mauvaises passions que nous la possédons; c'est parce que nous la possédons que nous sommes capables de contenir nos mauvaises passions. »

Si quelqu'un pouvait douter encore, après un théorème aussi précis, que Spinoza n'ait parfaitement su que sa philosophie

ôte à l'homme toute influence réelle sur sa destinée; je citerais ce passage significatif d'une de ses lettres : « *Après tout, que j'aime Dieu librement ou par la nécessité du divin décret, toujours est-il que je l'aime et que je fais mon salut.* »

§ 4.

De l'immortalité de l'âme.

Si quelque chose pouvait étonner encore dans Spinoza, après les sentiments qu'on vient de voir, ce serait la doctrine de cet étrange moraliste sur l'immortalité de l'âme. Comment comprendre en effet que, dans un système où la responsabilité morale n'existe pas, une autre vie soit nécessaire pour rendre à chacun ce qui lui est dû? Et alors même que l'ordre moral demanderait une juste réparation des désordres de ce monde, comment cette réparation serait-elle possible pour Spinoza? L'âme humaine, à ses yeux, c'est l'idée du corps humain. Lors donc que la mort brise les liens de la vie organique, il faut bien que l'âme partage la fortune du corps, et comme lui se déconcerte, étant composée comme lui. Nous retrouvons ici dans Spinoza la contradiction célèbre qu'on a tant reprochée à Aristote : l'un et l'autre philosophe font de l'âme l'idée, la forme du corps; et bien qu'ils entendent diversement cette formule, ils s'accordent du moins à unir l'âme et le corps par des nœuds si étroits que la séparation semble impossible. Et cependant tous deux nous assurent que la mort n'atteint pas l'homme tout entier; et que la meilleure partie de son être trouve au sein même de la mort le commencement d'une vie immortelle.

La contradiction paraît d'autant plus choquante dans Spinoza qu'il nie formellement, on sait avec quelle rude énergie, les idées

de mérite et de démérite, seule garantie vraiment solide de nos espérances d'une vie future. Otez en effet ces idées sublimes, quelle force reste-t-il à la raison pour nous assurer un avenir au delà du tombeau ? S'appuiera-t-elle sur la nature de l'âme humaine, sur sa simplicité, son indivisibilité? Dira-t-elle que les composés seuls peuvent périr, n'étant pas de véritables substances, mais de purs phénomènes, et que l'annihilation d'un être, comme sa création, sont choses naturellement impossibles? Cela est solide et profond sans doute : mais mesurez la juste portée de ces principes, ils établissent parfaitement ce qu'on peut appeler l'immortalité métaphysique de l'âme humaine; mais sur son immortalité morale, ils ne nous apprennent rien. En d'autres termes, ces principes m'assurent que la substance, l'être de mon âme, ne sera point anéanti quand mon corps viendra à se dissoudre; mais que deviendra ma personne, ma conscience d'être moral, ma vie? Voilà ce qu'elles ne me disent pas, et voilà cependant ce que je veux savoir. Que m'importe que mon âme survive, si elle doit s'endormir pour toujours de ce lourd sommeil qui dès cette vie m'arrache par instants à moi-même? Encore, un sommeil passager, ce n'est que le repos; mais un sommeil éternel, c'est le néant. Qu'importe même que mon âme, renouvelée par la mort, passe à des destinées nouvelles? Si brillantes que l'imagination les rêve, dès que ma personne y doit être étrangère elles cessent de m'intéresser. Consultez le genre humain : l'immortalité dont il nourrit la sainte espérance, celle que l'âme religieuse demande à la divine bonté, celle qui relève le faible, l'opprimé, en jetant sur leur misère présente le reflet consolateur d'une meilleure destinée, c'est l'immortalité de la personne. L'immortalité métaphysique de l'âme est un problème à occuper les philosophes; le genre humain ne le connaît pas, et pour lui, mourir à la conscience, c'est mourir tout entier.

Ainsi donc, des deux routes qu'un philosophe peut suivre pour arriver à l'immortalité de l'âme, le fatalisme absolu de Spinoza lui fermait sans retour la route la plus directe et la plus sûre, celle des idées morales. Or il ne paraît pas que sa métaphysique fût capable de lui en ouvrir une autre. Spinoza n'est point sans doute matérialiste : on peut même dire qu'en un sens il a excédé le spiritualisme de Descartes : je veux dire quand il a nié la possibilité d'aucune action réelle, effective, de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme ; mais, d'un autre côté, ses vues particulières sur la nature divine et sur le rapport de Dieu avec le monde le conduisirent à établir entre la pensée et l'étendue la plus étroite dépendance qui se puisse concevoir ; à ce point qu'une âme et le corps qui lui correspond, ne sont au fond qu'une seule et même chose envisagée sous deux aspects différents. Qu'est-ce, par exemple, que l'âme humaine ? C'est Dieu, en tant qu'affecté d'un mode déterminé de la pensée, se concevant lui-même en tant qu'affecté d'un mode déterminé de l'étendue ; en d'autres termes, l'âme humaine est une suite d'idées, liées entre elles par une proportion constante qui représente partie par partie, terme par terme, une suite de modifications de l'étendue unies par une proportion analogue. Spinoza ne reconnaît donc dans l'âme humaine, pas plus que dans le corps humain, aucune unité véritable. L'individualité y est diffuse, c'est-à-dire n'y est pas. Or cette ombre d'individualité, comment résistera-t-elle à la mort ? La mort détruit le corps, Spinoza en convient, sinon dans ses parties, au moins dans la proportion qui les enchaîne. Comment ne détruirait-elle pas l'âme de la même façon ? La pensée n'existe pas sans son objet. Or l'âme n'est qu'une pensée, et son objet c'est le corps : l'âme ne peut donc survivre au corps. On dira que les idées dont elle se compose ne peuvent être détruites. Oui, sans doute, au même titre que les parties du corps humain. Mais

il est de toute évidence que, la proportion constante qui fait l'individualité de l'âme humaine étant fondée sur celle qui constitue l'individualité du corps humain, ces deux proportions, ces deux individualités doivent périr du même coup.

Examinez d'ailleurs les facultés de l'âme humaine, la mémoire, par exemple, condition nécessaire de l'individualité dans un être dont l'existence est successive. Spinoza la définit : un enchaînement d'idées qui exprime la nature des choses extérieures suivant l'ordre et l'enchaînement même des affections du corps humain [1]. La mémoire n'existe donc dans l'âme qu'autant que le corps existe. Or, sans la mémoire, où est l'identité personnelle?

Spinoza n'a point fermé les yeux sur toutes ces conséquences de sa théorie de l'âme humaine, et il n'a pas cherché à les éluder; tout au contraire, il les déduit lui-même avec sa rigueur et son intrépidité ordinaires. « Nous avons montré, dit-il, que cette puissance de l'âme par laquelle elle imagine les choses et se les rappelle, dépend de ce seul point, que l'âme enveloppe l'existence naturelle du corps. *Or il suit de tout cela que l'existence présente de l'âme et sa puissance d'imaginer sont détruites aussitôt que l'âme cesse d'affirmer l'existence présente du corps* [2]. »

Après des déclarations aussi expresses [3], ne semble-t-il pas qu'à considérer tour à tour et l'esprit général de la philosophie de Spinoza, et sa théorie particulière de l'âme humaine, et ses propres aveux, les lois de la logique, dont il a été presque toujours un si rigide observateur, le contraignaient de rejeter également l'immortalité métaphysique de l'âme et son immortalité mo-

[1] *De l'Ame,* Propos. XVIII et son Schol.

[2] *De l'Ame,* Schol. de la Propos. XI.

[3] Voyez aussi la Propos. XXI de l'*Ethique,* part. 5.

rale? Or il les admet positivement l'une et l'autre. Il déclare en effet que l'âme humaine, sinon tout entière, au moins dans la meilleure partie d'elle-même, est de sa nature immortelle; et que la vie future, loin d'exclure la personnalité, la suppose, puisque c'est une vie purifiée de toutes les misères de notre condition terrestre, une vie de liberté, d'amour et de bonheur.

Voici, si j'entends bien Spinoza, la preuve qu'il donne de l'immortalité de l'âme humaine[1] :

L'âme humaine est une idée, une idée de Dieu, l'idée du corps humain. Comme idée de Dieu, l'âme humaine est un mode éternel de l'entendement éternel de Dieu[2]; à ce titre elle ne tombe point dans le temps, et son existence est immuable comme celle de son divin objet. Aussi n'aperçoit-elle pas les choses sous la forme de la durée, c'est-à-dire d'une manière successive et toujours incomplète, mais sous la forme de l'éternité, c'est-à-dire dans leur rapport immanent à la Substance. L'âme humaine, sous ce point de vue, est une intelligence pure, toute formée d'idées adéquates, tout active par conséquent et tout heureuse, en un mot toute à Dieu. Mais la nécessité absolue de la nature divine veut que toute âme à son tour fournisse dans le temps sa carrière, et partage les vicissitudes du corps qui lui est destiné. De la vie éternelle, elle tombe dans les ténèbres de la condition terrestre. Détachée en quelque sorte du sein de Dieu, la voilà exilée dans la nature. Désormais sujette à la loi du changement et du temps, elle n'aperçoit plus les choses que dans leur partie temporelle et changeante, et ne ressaisit qu'avec peine le lien éternel qui rattache à Dieu l'univers entier et soi-même. Elle le ressaisit pourtant; et surmontant par un effort sublime le poids des chaînes corpo-

[1] Voyez *Ethique*, part. 5, Propos. XXIII et son Schol. — *Ibid.*, Schol. de la Propos. XXIX.

[2] *De la Liberté*, Schol. de la Propos. XL.

relles, elle retrouve par instants ce bien infini qu'elle a perdu, qu'elle regrette, qu'elle se sent destinée à retrouver un jour pour jamais.

L'âme humaine, en tant qu'elle enveloppe l'existence actuelle du corps humain, est donc périssable. Les sens, la mémoire, l'imagination, facultés passives, appropriées à une existence successive et changeante, périssent avec le corps, et emportent avec elles nos idées inadéquates, c'est-à-dire tout ce misérable cortége de nos passions, de nos préjugés et de nos erreurs; mais la raison subsiste: la raison qui dès cette vie temporelle nous fait percevoir les choses sous la forme de l'éternité; la raison, cette excellente partie de nous-mêmes qui, nous ramenant sans cesse à notre véritable objet, nous est à la fois un ressouvenir et un pressentiment de notre condition véritable.

Telle est la théorie toute platonicienne vers laquelle nous conduit Spinoza, toujours calme à travers les difficultés qui se pressent sur ses pas, comme un homme sûr de sa route et que rien ne peut empêcher d'atteindre son but.

Les objections, en effet, s'élèvent de toutes parts : comment est-il possible que l'âme humaine se dégage entièrement des liens du corps dans un système où chaque mode de la pensée implique nécessairement un mode de l'étendue? Spinoza répond qu'il y a dans l'étendue divine un mode éternel qui correspond à ce mode éternel de la pensée, où est l'essence de l'âme humaine. Spinoza démontre même expressément que *tout ce que l'âme conçoit sous le caractère de l'éternité, elle le conçoit, non pas parce qu'elle conçoit en même temps l'existence présente et actuelle du corps, mais bien parce qu'elle conçoit l'existence du corps sous le caractère de l'éternité*[1].

[1] *De la Liberté*, Propos. XXIX.

Supposez cette difficulté résolue, Spinoza ne convient-il pas expressément que la mémoire périt avec le corps? Notre existence passée et notre existence future sont donc sans lien avec notre existence présente; pourquoi parler de notre existence passée, si nous n'en avons aucun souvenir? Comment concevoir une autre vie où le souvenir de notre vie actuelle ne nous accompagnera pas? Enfin l'idée même de la vie n'implique-t-elle pas la continuité de l'existence, et par conséquent la mémoire?

Spinoza répond que la mémoire n'a rien à voir avec la vie éternelle. La mémoire est le partage d'un être qui dure, qui se développe, qui est sujet à la naissance, au changement, à la mort; mais un être accompli en soi, où rien ne manque de ce qui convient à sa nature, se possédant toujours tout entier, ne vit pas dans le temps, mais dans l'éternité. Oui, sans doute, il est impossible que nous nous souvenions d'avoir existé avant le corps, puisque aucune trace de cette existence ne se peut rencontrer dans le corps, et que l'éternité ne peut se mesurer par le temps. « Et cependant, s'écrie Spinoza, nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels [1]. »

Il dit ailleurs : « Si l'on examine l'opinion des hommes, on verra qu'ils ont conscience de l'éternité de leur âme, mais qu'ils confondent cette éternité avec la durée, et la conçoivent par l'imagination ou la mémoire, persuadés que tout cela subsiste après la mort [2]. »

Ce n'est là qu'un préjugé; toutes nos affections terrestres, tout ce qui prend naissance en notre âme, et se rapporte aux choses périssables, est destiné à périr; ce qui subsiste, c'est la partie éternelle de nous-mêmes, c'est-à-dire l'idée de Dieu et l'*amour intellectuel* qui en est inséparable.

[1] *De la Liberté*, Schol. de la Propos. XXIII.

[2] *Ibid.*, Schol. de la Propos. XXXIV.

Spinoza donne une théorie aussi élevée qu'originale de l'amour intellectuel. Cet amour est de sa nature non-seulement immortel, mais éternel comme son objet [1]. C'est une illusion de croire qu'il prenne naissance, dans les âmes faites pour l'éprouver. Ces âmes, avant de tomber de l'éternité dans le temps, si l'on peut se servir d'un pareil langage, aimaient Dieu et vivaient en lui ; lors donc que le corps où l'ordre des choses les a unies pour un temps vient à se dissoudre, elles ne font que retrouver un bien qu'elles avaient perdu, ou plutôt que les ténèbres corporelles avaient un instant dérobé à leurs regards [2].

Si les âmes libres et épurées aiment Dieu de toute la force de leur être, Dieu leur rend amour pour amour. Cette pensée étonne dans Spinoza, mais il ne faut point se hâter de l'accuser d'inconséquence. Il démontre fort rigoureusement, selon les principes de sa doctrine, que Dieu est exempt de toute passion, et n'est sujet à aucune affection de joie ou de tristesse [3] : d'où il déduit fort bien que Dieu n'a pour personne ni haine ni amour [4]. Il va jusqu'à dire que celui qui aime Dieu ne peut désirer que Dieu l'aime à son tour [5] ; « car ce serait, dit-il, désirer que Dieu ne fût pas Dieu, ce qui est impie et, qui plus est, impossible [6]. » Mais, dans tous ces passages, il s'agit de l'amour temporel, de cet amour tout humain, qui consiste dans l'accroissement de l'être, et qui suppose le désir et le besoin. Or l'amour intellectuel est une affection d'un tout autre ordre, puisqu'il consiste dans la possession éternelle et immuable de

[1] *De la Liberté*, Propos. XXIII et son Schol.
[2] *Ibid.*, Schol. de la Propos. XXXI.
[3] *Ibid.*, Propos. XVII.
[4] *Ibid.*, Coroll. de la Propos. XVII.
[5] *Ibid.*, Propos. XIX.
[6] Par la Propos. XVIII de l'*Ethique*, part. 5

l'Être parfait. Dieu s'aime donc soi-même d'un amour intellectuel infini [1].

Spinoza devait aboutir à cette conséquence. De même en effet qu'il y a nécessairement en Dieu une idée de soi-même qui comprend tous ses attributs et tous les modes de ses attributs [2], il est nécessaire qu'il y ait en lui un amour de soi-même qui embrasse tous les développements de son être. L'amour que chaque homme a pour son propre être est donc une partie de l'amour infini que Dieu a pour soi, comme l'être même de l'homme est une partie de l'être infini de Dieu. C'est donc en nous que Dieu s'aime, comme c'est en lui que nous nous aimons. L'amour de Dieu pour les hommes et celui des hommes pour Dieu est donc un seul et même amour [3], et dans cet amour sublime l'âme et Dieu s'unissent et se pénètrent comme en un éternel embrassement.

C'est là la véritable béatitude, la véritable vie, la vie éternelle. Or comment se former quelque idée de cette vie éternelle, qui n'a aucun rapport avec la nôtre? « Cela est très-difficile, dit Spinoza, mais non pas impossible. » N'y a-t-il pas en nous un genre supérieur de connaissance? Et ne consiste-t-elle pas dans l'intuition immédiate du nécessaire, de l'absolu? Et cette intuition ne s'accomplit-elle pas sous la forme de l'éternité? N'est-elle pas absolument indépendante des sens, de l'imagination et de la mémoire, qui n'ont d'autre objet que le changement? Et l'âme ravie aux misères de la vie présente ne trouve-t-elle pas dans la contemplation de l'être parfait une joie sans mélange, une sérénité ineffable? Voilà un avant-goût de la félicité, de la pure lumière qui nous attendent dans la vie éternelle.

[1] *De la Liberté*, Propos. XXXVI et son Schol.
[2] *De la Liberté*, Propos. XXXV.
[3] *De Dieu*, Propos. XXX.

Du reste, il s'en faut que toutes les âmes soient appelées à en jouir avec la même plénitude; et Spinoza retrouve ici à sa façon, d'une manière ingénieuse, quoique très-incomplète, cette grande loi d'une justice rémunératrice et vengeresse, qui est une des croyances les plus saintes du genre humain. Ce qui subsiste après la mort, c'est la raison, ce sont les idées adéquates; tout le reste périt [1]. Les âmes que la raison gouverne, les âmes philosophiques, qui dès ce monde vivent en Dieu, sont donc à l'abri de la mort, ce qu'elle leur ôte n'étant d'aucun prix [2]. Mais ces âmes faibles et obscurcies, où la raison jette à peine quelques lueurs, ces âmes toutes composées en quelque sorte de vaines images et de passions, périssent presque tout entières; et la mort, au lieu d'être pour elles un simple accident, atteint jusqu'au fond de leur être. Spinoza tire de cette doctrine une conséquence qui serait très-belle, si d'avance, en niant le libre arbitre, il n'en eût diminué la portée: c'est qu'à mesure que nous rendons notre âme plus raisonnable et plus pure, nous augmentons nos droits à l'immortalité, et nous nous préparons une destinée plus heureuse et plus haute.

Il termine et résume toute cette théorie de l'immortalité de l'âme par ces fortes paroles: « Les principes que j'ai établis font voir clairement l'excellence du sage, et sa supériorité sur l'ignorant que l'aveugle passion conduit. Celui-ci, outre qu'il est agité en mille sens divers par les causes extérieures, et ne possède jamais la véritable paix de l'âme, vit dans l'oubli de soi-même, et de Dieu, et de toutes choses; et pour lui, cesser de pâtir, c'est cesser d'être. Au contraire, l'âme du sage peut à peine êtr troublée. Possédant, par une sorte de nécessité éternelle, la conscience de soi-même, et de Dieu et des choses, jamais il ne

[1] *De Dieu*, Schol. de la Propos. XL.

[2] *Ibid.*, Propos. XXXVIII et son Schol.

cesse d'être, et la véritable paix de l'âme, il la possède pour toujours. » (Dernières lignes de l'*Éthique.*)

X.

DE LA DESTINÉE DE L'HOMME DANS L'ORDRE RELIGIEUX ET DANS L'ORDRE POLITIQUE.

La religion, pour Spinoza, ne se distingue pas au fond de la morale; et elle est tout entière dans ce précepte : Aimez vos semblables et Dieu.

La vie la plus raisonnable, en effet, est en même temps la plus religieuse : car, que nous prescrit la raison? Elle nous prescrit avant tout de conserver et d'accroître notre être. Or notre être est dans la pensée; et le principe de la pensée, c'est l'idée de Dieu. Il suit de là que la condition suprême de la vie raisonnable, c'est la connaissance de Dieu. Mais on ne peut connaître Dieu sans l'aimer. Connaître Dieu, en effet, c'est la perfection de la pensée humaine; c'est son action la plus puissante; c'est son développement le plus régulier, le plus riche, le plus complet. La connaissance de Dieu est donc nécessairement accompagnée de la joie la plus vive et la plus pure; et Dieu, par conséquent, source inépuisable de cette joie sublime, doit être nécessairement pour notre âme l'objet d'un amour toujours renaissant et toujours satisfait. L'âme raisonnable, l'âme vraiment philosophique est donc essentiellement une âme religieuse, toute à Dieu par la connaissance et par l'amour, et qui trouve à la fois, dans ce divin commerce, la perfection et le bonheur.

Elle y trouve aussi l'amour de ses semblables. C'est en effet une loi de notre nature que nos affections s'augmentent quand

elles sont partagées [1], et par une suite nécessaire, que notre âme fasse effort pour que les autres âmes partagent ses sentiments d'amour [2]. Il résulte de là que *le bien que désire pour lui-même tout homme qui pratique la vertu, il le désirera également pour les autres hommes, et avec d'autant plus de force qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu* [3]. L'amour de Dieu est donc à la fois le principe de la morale, de la religion et de la société. Il tend à réunir tous les hommes en une seule famille, et à faire de toutes les âmes une seule âme par la communauté d'un seul amour [4].

Ainsi donc, celui qui s'aime soi-même d'un amour raisonnable, aime Dieu et ses semblables, et c'est en Dieu qu'il aime ses semblables et soi-même. Voilà la véritable loi divine, inséparable de la loi naturelle; fondement de toutes les institutions religieuses; original immortel dont les diverses religions ne sont que de changeantes et périssables copies [5].

Cette loi, suivant Spinoza, a quatre principaux caractères [6] : Premièrement, elle est seule vraiment universelle, étant seule fondée sur la nature même de l'homme, en tant qu'elle est réglée par la raison. En second lieu, elle se révèle et s'établit par elle-même, et n'a pas besoin de s'appuyer sur des récits historiques et des traditions. Troisièmement, elle ne nous demande pas de cérémonies, mais des œuvres. « Quant aux actions, dit Spinoza, qui ne sont bonnes que par le fait d'une institution qui nous les impose, ou en tant que symboles

[1] *Des Passions*, Propos. XXXI.
[2] *Ibid*, Coroll. de la même Propos.
[3] *De l'Esclavage*, Propos. XXXVII.
[4] *Ethique*, Appendice de la quatrième partie, chap. XII et XV.
[5] *Traité théologico-politique*, chap. XII.
[6] *Ibid.*, chap. IV, pag. 110 et suiv.

de quelque bien réel, elles sont incapables de perfectionner notre entendement; ce ne sont que de vaines ombres qu'on ne peut mettre au rang des actions véritablement excellentes, de ces actions, filles de l'entendement, qui sont comme les fruits naturels d'une âme saine[1]. » Enfin, le quatrième caractère de la loi divine, c'est que le prix de l'avoir observée est renfermé en elle-même, puisque la félicité de l'homme comme sa règle, c'est de connaître et d'aimer Dieu d'une âme vraiment libre, d'un amour pur et durable; le châtiment de ceux qui violent cette loi, c'est la privation de ces biens, la servitude de la chair, et une âme toujours changeante et toujours troublée[2].

Que deviennent, avec de pareils principes, la Révélation proprement dite, les Prophéties, les Miracles, les Mystères, le Culte? Il est aisé de pressentir que rien de tout cela ne peut avoir aux yeux de Spinoza aucune valeur intrinsèque et absolue. Toutefois, ce serait se tromper complétement que de voir dans l'auteur du *Théologico-politique* un ennemi des institutions religieuses. Spinoza est aussi éloigné de la haine de la religion qu'il peut l'être de l'orthodoxie. Rationaliste exclusif, ce n'est point l'esprit de Descartes et de Malebranche qui anime sa philosophie des religions; mais c'est moins encore peut-être l'esprit de Voltaire. Spinoza respecte le sentiment religieux sous toutes les formes régulières qu'il a revêtues. Il croit qu'un culte est nécessaire au genre humain. Il a surtout pour le christianisme une vénération profonde, un tendre et sincère respect; mais il ne cache pas l'entreprise qu'il a conçue de faire à la théologie sa part, et en la restreignant aux choses de la vie pratique, de la séparer complétement de la philosophie.

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 120.

[2] *Même traité*, même page.

Dès les premières pages du *Théologico-politique,* Spinoza s'attache à définir exactement la Révélation ou Prophétie, fondement de toutes les religions positives. Il combat avec force ce principe, que la Révélation ou Prophétie est par essence une connaissance divine. A ce compte, dit-il, la raison est donc aussi une révélation, une prophétie ; car elle vient de Dieu, elle est une manifestation directe de sa Pensée dans l'âme des hommes. *C'est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde*[1] ; — *et nous connaissons par elle que nous demeurons en Dieu, et que Dieu demeure en nous, parce qu'il nous a fait participer de son Esprit*[2]. Ce qui constitue cette connaissance particulière qu'on appelle proprement révélation, ce n'est donc pas sa divine origine ; c'est qu'elle excède les limites de la connaissance naturelle, et ne peut avoir sa cause dans la nature humaine considérée en elle-même[3].

La question est de savoir si la révélation ainsi définie est possible ; mais il est clair qu'elle ne peut l'être pour Spinoza. Le mot surnaturel n'a pas de sens dans sa doctrine ; ce qui est hors de la nature est hors de l'être, et par conséquent ne peut se concevoir. Les révélateurs, les prophètes ont donc été des hommes comme les autres. Spinoza le déclare expressément : « Ce n'est point penser, dit-il, c'est rêver que de croire que les prophètes ont eu un corps humain et n'ont pas eu une âme humaine, et par conséquent que leur conscience et leurs sensations ont été d'une autre nature que les nôtres[4]. » Quel est donc le caractère qui distingue les prophètes ? C'est qu'ils ont eu une puissance d'imagination extraordinaire[5]. « Nous

[1] Évangile de saint Jean, chap. I, vers. 9.
[2] Saint Jean, épître I, chap. IV, vers. 13.
[3] *Traité théologico-politique,* tome II, pag. 68.
[4] *Traité théologico-politique,* pag. 68.
[5] *Ibid.,* pag. 83.

pouvons donc dire sans scrupule que les prophètes n'ont connu ce que Dieu leur a révélé qu'au moyen de l'imagination, c'est-à-dire par l'intermédiaire de paroles ou d'images vraies ou fantastiques [1]. » Spinoza s'explique ainsi pourquoi les prophètes ont toujours perçu et enseigné toutes choses par images et paraboles, et exprimé corporellement les choses spirituelles, tout cela convenant à merveille à la nature de l'imagination. « Ne nous étonnons plus, dit-il, que Michée nous représente Dieu assis, que Daniel nous le peigne comme un vieillard couvert de blancs vêtements, Ézéchiel comme un feu ; enfin que les personnes qui entouraient le Christ aient vu le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, tandis qu'il apparut à Paul comme une grande flamme, et aux apôtres comme des langues de feu [2]. »

Les prophètes sont si peu des hommes d'un entendement supérieur, que souvent ils ne comprennent pas la révélation dont ils sont les organes. Spinoza cite les prophéties de Zacharie, qui furent tellement obscures, suivant son propre récit, qu'il ne put les comprendre sans une explication. « Et Daniel, ajoute ironiquement Spinoza [3], même avec une explication, fut incapable de comprendre les siennes. »

Spinoza s'efforce de prouver, par l'Écriture elle-même, que les prophètes sont avant tout des hommes de forte imagination. « Il est certain en effet, dit-il, que Salomon excellait entre les hommes par sa sagesse ; et il ne l'est pas qu'il ait eu le don de prophétie. Heman, Darda, Kalchol, étaient des hommes d'une profonde érudition, et cependant ils n'étaient pas prophètes; au lieu que des hommes grossiers, sans lettres, et même des femmes, comme Hagar, la servante d'Abraham, jouirent du

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 81.

[2] *Ibid.*, pag. 82 et suiv.

[3] *Ibid.*, pag. 89.

don de prophétie. Tout ceci est parfaitement d'accord avec l'expérience et la raison ; ce sont en effet les hommes qui ont l'imagination forte qui sont les moins propres aux fonctions de l'entendement pur, et, réciproquement, les hommes éminents par l'intelligence ont une puissance d'imagination plus tempérée, plus maîtresse d'elle-même, et ils ont soin de la tenir en bride, afin qu'elle ne se mêle pas avec les opérations de l'entendement [1].

Du reste Spinoza ne met pas en doute la parfaite sincérité des révélateurs et des prophètes. Personne n'est plus éloigné que lui d'expliquer, par les calculs de la politique ou par les supercheries de l'imposture, l'origine des religions. Quand il énumère les caractères qui distinguent les prophètes, il a soin de joindre à la force de l'imagination la pureté de l'âme et la piété [2].

Mais si les prophètes n'ont d'autre supériorité sur les autres hommes qu'une vertu plus haute et une puissance d'imaginer extraordinaire, il s'ensuit que toute nation a eu ses prophètes, également inspirés, également respectables. C'est la doctrine expresse de Spinoza. « Puisqu'il est bien établi, dit-il, que Dieu est également bon et miséricordieux pour tous les hommes, et que la mission des prophètes fut moins de donner à leur patrie des lois particulières que d'enseigner aux hommes la véritable vertu, il s'ensuit que toute nation a eu ses prophètes, et que le don de prophétie ne fut point propre à la nation juive [3]. » Spinoza cherche des preuves de son opinion dans la Bible elle-même : « Nous trouvons dans le vieux Testament que des hommes incirconcis, des gentils ont prophétisé ; tels que Noah, Chanock, Abimélech, Bilham, etc., et que des prophètes hé-

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 83 et suiv.
[2] *Ibid*., pag. 86. — Comp. *Ibid*., pag. 92.
[3] *Traité théologico-politique*, pag. 107.

breux ont été envoyés par Dieu, non-seulement à ceux de leur nation, mais aussi à beaucoup de nations étrangères. Ainsi Ezéchiel a prophétisé à toutes les nations alors connues ; Hobadias aux seuls Iduméens ; et Jonas a été surtout le prophète des Ninivites [1]. »

Spinoza s'explique plus ouvertement encore dans ses *Lettres*. On le presse d'objections sur sa manière d'interpréter l'Écriture ; on accuse ses principes de conduire à cette conséquence impie, que Mahomet fut un vrai prophète. Spinoza s'en défend d'abord, et traite même Mahomet d'imposteur, sous le prétexte visiblement peu sincère qu'il a nié la liberté humaine ; mais bientôt la logique et la colère emportent Spinoza, et il s'écrie : « Est-ce que je suis tenu, je le demande, de montrer qu'un certain prophète est un faux prophète ? C'était bien plutôt aux prophètes de montrer qu'ils l'étaient véritablement. — Dira-t-on que Mahomet, lui aussi, a enseigné la loi divine et donné des signes certains de sa divine mission, comme ont fait les autres prophètes : alors je ne vois pas quelle raison on aurait de lui refuser cette qualité [2]. » Puis il ajoute ces remarquables paroles : « Pour ce qui est des Turcs et des autres peuples étrangers au christianisme, je suis convaincu que, s'ils adorent Dieu par la pratique de la justice et l'amour du prochain, l'esprit du Christ est en eux et leur salut est assuré, quelques croyances qu'ils professent d'ailleurs sur Mahomet et ses oracles [3]. »

Il ne faudrait pas croire cependant que Spinoza ait mis Jésus-

[1] Voir le Chapitre III tout entier du *Traité théologico-politique*.

[2] *Lettre à Isaac Orobio*, tome II, pag. 398.

[3] Je rapprocherai de ces paroles de Spinoza un passage de sa lettre à Albert Burgh : « *Oui, je le répète avec Jean, c'est la justice et la charité qui sont le signe le plus certain, le signe unique de la vraie foi catholique ; la justice et la charité, voilà les véritables fruits du Saint-Esprit. Partout où elles se rencontrent, là est le Christ, et le Christ ne put pas être là où elles ne sont plus.* »

Christ sur la même ligne que Mahomet, ni même qu'il n'ait admis aucune différence entre le Christ et les Prophètes de l'ancien Testament. Toutefois, sa véritable pensée sur ce point est aussi difficile à pénétrer qu'intéressante à connaître.

Spinoza s'exprime ainsi dans son chapitre sur la prophétie :

« Bien qu'il soit aisé de comprendre que Dieu se puisse communiquer immédiatement aux hommes, puisque sans aucun intermédiaire corporel il communique son essence à notre âme, il est vrai néanmoins qu'un homme, pour comprendre par la seule force de son âme des vérités qui ne sont point contenues dans les premiers principes de la connaissance humaine et n'en peuvent être déduites, devrait posséder une âme bien supérieure à la nôtre et bien plus excellente. Aussi je ne crois pas que personne ait jamais atteint ce degré éminent de perfection, hormis Jésus-Christ, à qui furent révélés immédiatement, sans paroles et sans visions, ces décrets de Dieu qui mènent l'homme au salut. Dieu se manifesta donc aux apôtres par l'âme de Jésus-Christ, comme il avait fait à Moïse par une voix aérienne; et c'est pourquoi l'on peut dire que la voix du Christ, comme celle qu'entendait Moïse, était la voix de Dieu. On peut dire aussi dans ce même sens que la sagesse de Dieu, j'entends une sagesse plus qu'humaine, s'est revêtue de notre nature dans la personne de Jésus-Christ, et que Jésus-Christ a été la voie du salut [1]. »

Voilà donc un premier caractère qui distingue Jésus-Christ d'avec les prophètes; c'est que Jésus-Christ n'était pas seulement l'organe de la révélation divine, mais la révélation divine elle-même. Ce que les Prophètes saisissaient par l'imagination et dans un signe matériel, Jésus-Christ le voyait en Dieu, il le comprenait.

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 74.

Dans un autre passage, Spinoza revient sur ce premier caractère et il en ajoute un second :

« Je dis donc qu'il faut entendre de la sorte tous les prophètes qui ont prescrit des lois au nom de Dieu ; mais tout ceci n'est point applicable au Christ. Il faut admettre en effet que le Christ, bien qu'il paraisse, lui aussi, avoir prescrit des lois au nom de Dieu, comprenait les choses dans leur vérité d'une manière adéquate. Car le Christ a moins été un prophète que la bouche même de Dieu.... Ajoutez à cela que le Christ n'a pas été envoyé pour les seuls Hébreux, mais bien pour tout le genre humain ; d'où il suit qu'il ne lui suffisait pas d'accommoder ses pensées aux opinions des Juifs, il fallait les approprier aux opinions et aux principes qui sont communs à tout le genre humain, en d'autres termes, aux notions universelles et vraies [1]. »

Il semble donc que Jésus-Christ ait été, pour Spinoza, un révélateur véritable, un personnage surnaturel ; non moins pur, non moins saint que les prophètes, mais doué d'une intelligence plus qu'humaine, sinon divine.

Mais il faut prendre garde de se méprendre. C'est dans le *Traité Théologico-politique* que se trouve le portrait du Christ qu'on vient de rappeler ; or, l'objet de Spinoza dans ce traité n'est pas de dire sa propre pensée, mais d'interpréter celle de l'Écriture. Qu'on pèse bien ces paroles :

« Je dois avertir ici que je ne prétends ni soutenir ni rejeter les sentiments de certaines églises touchant Jésus-Christ ; car j'avoue franchement que je ne les comprends pas. Tout ce que j'ai soutenu jusqu'à ce moment, je l'ai tiré de l'Écriture elle-même [2]. »

C'est, je crois, dans les lettres de Spinoza à son ami Olden-

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 123.

[2] *Ibid.*, pag. 74.

burg, qu'il faut chercher le fond de son opinion sur le fondateur du Christianisme ; voici quelques passages particulièrement significatifs :

« Pour vous montrer ouvertement ma pensée, je dis qu'il n'est pas absolument nécessaire pour le salut de connaître le Christ selon la chair ; mais il en est tout autrement si on parle de ce Fils de Dieu, c'est-à-dire de cette éternelle sagesse de Dieu qui s'est manifestée en toutes choses, et principalement dans l'âme humaine, et plus encore que partout ailleurs, dans Jésus-Christ. Sans cette sagesse, nul ne peut parvenir à l'état de béatitude, puisque c'est elle seule qui nous enseigne ce que c'est que le vrai et le faux, le bien et le mal. *Quant à ce qu'ajoutent certaines Églises, que Dieu a revêtu la nature humaine, j'ai expressément averti que je ne savais point ce qu'elles veulent dire ; et pour parler franchement, j'avouerai qu'elles me semblent parler un langage aussi absurde que celui qui dirait qu'un cercle a revêtu la nature du carré* [1].

Telle est l'opinion de Spinoza sur le mystère de l'Incarnation [2]. Il repousse le mystère de l'Eucharistie avec plus de brutalité encore : « Toutes les énormités que vous soutenez, écrit-il à un fervent jeune homme récemment converti au Catholicisme, seraient tolérables encore, si vous adoriez un

[1] *Lettre à Oldenburg*, tome II, pag. 339 et suiv.

[2] « Est-ce que vous croyez, écrit Spinoza à Oldenburg, quand l'Écriture dit que Dieu s'est manifesté dans la nue, ou qu'il a habité dans le tabernacle ou dans le temple, que Dieu s'est revêtu de la nature de la nue, de celle du temple ou du tabernacle ? Or, Jésus-Christ ne dit rien de plus de soi-même : il dit qu'il est le temple de Dieu, entendant par là, je le répète encore une fois, que Dieu s'est surtout manifesté dans Jésus-Christ. Et c'est ce que Jean a voulu exprimer avec plus de force encore par ces paroles : *Le Verbe s'est fait chair*. — Soyez sûr que, tout en écrivant son Évangile en grec, Jean hébraïse cependant. »

(*Lettre à Oldenburg*, pag. 348.)

Dieu infini et éternel. Mais non : votre Dieu, c'est celui que Chastillon, à Tienen, donna impunément à manger à ses chevaux. Et c'est vous qui déplorez mon aveuglement ! C'est vous qui ne voyez que chimères dans ma philosophie, dont vous ne comprenez pas le premier mot ! Vous avez donc entièrement perdu le sens, bon jeune homme ? Et il faut que votre esprit ait été fasciné, puisque vous croyez maintenant que le Dieu suprême et éternel devient la pâture de votre corps et séjourne dans vos entrailles [1]. »

Le mystère du Péché originel, le miracle de la Résurrection ne sont point traités de la sorte. Spinoza les rejette sans doute, comme tous les miracles et tous les mystères, mais du moins il les interprète et cherche à les expliquer. Il voit dans la chute d'Adam et dans la Rédemption devenue nécessaire par le péché, une sorte de mythe, comme on dirait aujourd'hui, qui signifie que l'homme perd sa liberté quand il s'abaisse aux choses terrestres ; et que ce bien inestimable ne peut être recouvré que par l'esprit du Christ, c'est-à-dire par l'idée de Dieu, qui seule a la vertu de nous rendre libres [2].

Spinoza déclare qu'il prend à la lettre la passion, la mort et l'ensevelissement de Jésus-Christ; mais il ne peut admettre sa résurrection qu'au sens allégorique [3].

« La résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts est au fond une résurrection toute spirituelle, révélée aux seuls fidèles selon la portée de leur esprit ; par où j'entends que Jésus-Christ fut appelé de la vie à l'éternité, et qu'après sa passion il s'éleva du sein des morts (en prenant ce mot dans le même sens où Jésus-Christ a dit : *Laissez les morts ensevelir leurs morts*), comme il s'était élevé par sa vie et par sa mort en donnant

[1] *Lettre à Albert Burgh*, pag. 431.
[2] *Ethique*, part. 4, Schol. de la Propos. LXVIII.
[3] *Lettre à Oldenburg*, pag. 350.

l'exemple d'une sainteté sans égale. Dans ce même sens, il ressuscite ses disciples d'entre les morts, en tant qu'ils suivent l'exemple de sa mort et de sa vie. Et je ne crois pas qu'il fût difficile d'expliquer toute la doctrine de l'Évangile à l'aide de ce système d'interprétation [1]. »

Peu importe du reste aux yeux de Spinoza qu'on entende les mystères de telle ou telle façon, pourvu qu'on les entende dans un sens pieux. La Religion n'est pas la Science. Ce qu'il faut à l'âme religieuse, ce ne sont point des notions spéculatives, mais des directions pratiques.

Spinoza ne veut voir en effet dans les Prophéties comme dans les Miracles, dans les Mystères, dans le Culte, en un mot dans toute l'économie des Religions positives, qu'un ensemble de moyens appropriés à l'enseignement et à la propagation de la vertu. Il pousse cette doctrine à une telle extrémité qu'il ose écrire ces singulières paroles : « Selon moi, les sublimes spéculations n'ont rien à voir avec l'Écriture, *et je déclare que je n'y ai jamais appris ni pu apprendre aucun des attributs de Dieu* [2]. »

Il n'y a qu'une chose dans l'Écriture, comme en toute révélation, c'est celle-ci : Aimez votre prochain. Spinoza traite fort durement ceux qui trouvent une métaphysique cachée et profonde dans les mystères du Christianisme. « Si vous demandez, dit-il, à ces personnes subtiles quels sont donc les mystères qu'elles trouvent dans l'Écriture, elles ne vous produiront que les fictions d'un Aristote, d'un Platon, ou de tout autre semblable auteur de systèmes : fictions qu'un idiot trouverait bien plutôt dans ses songes que le plus savant homme du monde dans l'Écriture [3]. »

[1] *Lettre à Oldenburg*, pag. 345.
[2] *Lettre à Blyenbergh*, tome II, pag. 381.
[3] *Traité théologico-politique*, pag. 345.

Spinoza se radoucit cependant sur ce point, et il avoue que l'Écriture contient quelques notions précises sur Dieu ; mais elles tendent toutes à cet unique point, savoir : qu'il existe un Être suprême qui aime la justice et la charité, à qui tout le monde doit obéir pour être sauvé, et qu'il faut adorer par la pratique de la justice et de la charité envers le prochain. Spinoza s'attache à analyser rigoureusement ces notions toutes morales, et il les considère comme les seuls articles de foi de la Religion universelle :

1° Il y a un Dieu, c'est-à-dire, un Être suprême, souverainement juste et miséricordieux, modèle de la véritable vie ; car celui qui ne sait pas ou qui ne croit pas qu'il existe, ne peut lui obéir ni le reconnaître pour juge.

2° Ce Dieu est unique ; car c'est une condition rigoureusement indispensable, de l'aveu de tout le monde, pour inspirer la suprême dévotion, l'admiration et l'amour envers Dieu ; c'est en effet l'existence d'un être au-dessus de tous les autres qui excite la dévotion, l'admiration et l'amour.

3° Il est présent partout et tout lui est ouvert ; car, si l'on pensait que certaines choses lui sont cachées, ou si l'on ignorait qu'il voit tout, on douterait de la perfection de sa justice, qui dirige tout, on ignorerait sa justice elle-même.

4° Il a sur toutes choses un droit et une autorité suprêmes ; il n'obéit jamais à une autorité étrangère, mais il agit toujours en vertu de son bon plaisir et de sa grâce singulière ; car tous les hommes sont tenus absolument de lui obéir, et lui n'y est tenu envers personne.

5° Le culte de Dieu et l'obéissance qu'on lui doit ne consistent que dans la justice et la charité, c'est-à-dire dans l'amour du prochain.

6° Ceux qui en vivant ainsi obéissent à Dieu sont sauvés; tandis que les autres, qui vivent sous l'empire des voluptés, sont perdus; si en effet les hommes ne croyaient pas cela fermement, il n'y aurait pas de raison pour eux d'obéir à Dieu plutôt qu'à l'amour des plaisirs.

7° Enfin, Dieu remet leurs péchés à ceux qui se repentent; car il n'est point d'homme qui ne pèche; et si cette réserve n'était établie, chacun désespérerait de son salut, et il n'y aurait pas de raison de croire à la miséricorde de Dieu; mais celui qui croit fermement que Dieu, en vertu de sa grâce et de la miséricorde avec laquelle il dirige toutes choses, pardonne les péchés des hommes, celui, dis-je, qui pour cette raison s'enflamme de plus en plus de l'amour de Dieu, celui-là connaît véritablement le Christ selon l'Esprit, et le Christ est en lui [1].

Voilà le catéchisme de Spinoza. Il contient, suivant lui, la substance de toutes les religions. Tout le reste est affaire de spéculation, sans intérêt pour la pratique, sans rapport à la masse du genre humain. « Je laisse à juger à tous, dit Spinoza, de la bonté de cette doctrine, combien elle est salutaire, combien elle est nécessaire dans un État pour que les hommes y vivent dans la paix et la concorde; enfin, combien de causes graves de troubles et de crimes elle détruit jusque dans leurs racines [2]. »

Quelle est en effet l'origine de toutes les discordes qui agitent les empires? C'est l'empiétement de l'autorité religieuse sur celle de l'État; et cette tendance perpétuelle du sacerdoce à envahir le gouvernement tient elle-même à ce que la religion n'est point séparée de la philosophie et circonscrite dans la

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 255 et suiv.

[2] *Ibid*, pag. 257.

sphère qui lui est propre, la sphère de la pratique et des mœurs. Bien loin que la religion doive dominer l'État, c'est l'État qui doit régler et surveiller la religion.

Spinoza est amené ici à rechercher l'origine de l'État. Suivant lui, dans l'ordre de la nature le droit de chacun est identique à sa puissance et se mesure strictement sur elle. « En effet, il est certain que la nature, considérée d'un point de vue général, a un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. La puissance de la nature, en effet, c'est la puissance même de Dieu, qui possède un droit souverain sur toutes choses ; mais, comme la puissance universelle de toute la nature n'est autre chose que la puissance de tous les individus réunis, il en résulte que chaque individu a un droit sur tout ce qu'il peut embrasser [1].

Ainsi, avant l'établissement de l'État, il n'y a ni juste ni injuste, ni bien ni mal. « Les poissons, dit Spinoza, sont naturellement faits pour nager, les plus grands d'entre eux sont faits pour manger les petits ; et, conséquemment, en vertu du droit naturel, tous les poissons jouissent de l'eau, et les plus grands mangent les petits. »

Voilà l'image de l'état de nature. Or, cet état ne peut longtemps subsister ; car il n'est personne qui ne désire vivre en sécurité et à l'abri de la crainte : or cette situation est impossible tant que chacun peut faire tout à son gré, et qu'il n'accorde pas plus d'empire à la raison qu'à la haine et à la colère ; car chacun vit avec anxiété au sein des inimitiés, des haines, des ruses et des fureurs de ses semblables, et fait tous ses efforts pour les éviter. Que si nous remarquons ensuite que les hom-

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 269.

mes privés de secours mutuels et ne cultivant pas la raison mènent nécesairement une vie malheureuse, nous verrons clairement que, pour mener une vie heureuse et pleine de sécurité, les hommes ont dû s'entendre mutuellement et faire en sorte de posséder en commun ce droit primitif sur toutes choses, que chacun avait reçu de la nature ; ils ont dû renoncer à suivre la violence de leurs appétits individuels et se conformer de préférence à la volonté et au pouvoir de tous les hommes réunis [1].

La Société, suivant Spinoza, est donc le résultat d'un pacte. Or, aucun pacte n'a de valeur qu'en raison de son utilité ; si l'utilité disparaît, le pacte s'évanouit avec elle et perd toute son autorité. Il y a donc de la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte occasionne, pour le violateur de ses serments, plus de dommage que de profit ; c'est là ce qui doit arriver particulièrement dans la formation d'un État [2].

Ce moyen de conserver le pacte social, c'est l'autorité absolue du souverain maintenue par la force et par les supplices [3].

Le but de Spinoza, en établissant cette théorie du Despotisme, c'est surtout de prouver que le droit du souverain comprend l'administration des choses religieuses. Il ne faut pas voir en lui un ennemi systématique de la liberté. Entre toutes les formes de gouvernement, c'est la démocratie qu'il croit la meilleure, la mieux appropriée à la nature humaine, celle qui offre le plus de garanties de stabilité [4]. Et, bien qu'il accorde au souverain un droit absolu sur toutes choses, il y met pourtant une limite. Il soutient qu'il est impossible qu'un homme cède absolument tous ses droits au souverain ; par exemple, qu'il abdique sa pensée et la

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 271.
[2] *Même traité*, pag 273.
[3] *Même traité*, même page.
[4] *Tractatus politicus*, cap. XI.

soumette absolument à celle d'autrui. Personne ne peut faire ainsi l'abandon de ses droits naturels et de la faculté qui est en lui de raisonner librement et de juger librement des choses; personne n'y peut être contraint.

« Il est bien vrai, dit Spinoza, que le gouvernement peut, à bon droit, considérer comme ennemis ceux qui ne partagent pas sans restriction ses sentiments; mais nous n'en sommes plus à discuter les droits du gouvernement, nous cherchons maintenant à déterminer ce qu'il y a de plus utile. »

Spinoza soutient donc que sa doctrine morale et politique diffère de celle de Hobbes par deux endroits essentiels [1] : premièrement parce qu'elle conserve toujours le droit naturel dans son intégrité; et en second lieu, parce qu'elle n'accorde à l'État qu'un droit proportionné à sa puissance. De là, dit-il, des garanties de liberté que le système de Hobbes n'admet pas. Il est aisé de voir que ces garanties sont tout illusoires. Écoutons Spinoza :

« J'accorde bien que l'État a le droit de gouverner avec la plus excessive violence, et d'envoyer, pour les causes les plus légères, les citoyens à la mort; mais tout le monde niera qu'un gouvernement qui prend conseil de la raison puisse accomplir de pareils actes [2]. Il y a plus : comme le souverain ne saurait prendre ces mesures violentes sans mettre l'État tout entier dans le plus grand péril, nous pouvons lui refuser la puissance absolue, et conséquemment le droit absolu de faire ces choses et autres semblables; car nous avons montré que les droits du souverain se mesurent sur sa puissance. »

Singulière politique que celle de Spinoza! Mes droits, ma vie sont dans les mains du souverain; et la garantie de mes droits et de ma vie est dans l'impuissance présumée du souverain à me

[1] *Lettre L.* — Comp. *Notes marginales*, tome II, pag. 349.

[2] *Traité théologico-politique*, pag. 329.

les ôter. « On ne voit que fort rarement les souverains, dit quelque part Spinoza avec une étonnante naïveté, donner des ordres absurdes. Car il leur importe surtout, dans leur intérêt à venir et pour garder le pouvoir, de veiller au bien public et de ne se diriger dans leur gouvernement que par les conseils de la raison[1]. »

La politique de Spinoza renferme donc la même contradiction que sa morale. Sa morale montre parfaitement quel est l'idéal de la meilleure vie, mais elle ôte à l'homme tous les moyens d'y parvenir : de même, sa politique contient l'idée d'un gouvernement libre et excellent ; mais dans un gouvernement despotique, elle légitime les derniers excès de la tyrannie et dit aux sujets de courber la tête.

Voici les dernières conclusions de Spinoza :

« Nous avons montré, dit-il, 1° qu'il est impossible de ravir aux hommes la liberté de dire ce qu'ils pensent ; 2° que, sans porter atteinte au droit et à l'autorité des souverains, cette liberté peut être accordée à chaque citoyen, pourvu qu'il n'en profite pas pour introduire quelque innovation dans l'État ou pour commettre quelque action contraire aux lois établies ; 3° que chacun peut jouir de cette même liberté sans troubler la tranquillité de l'État et sans qu'il en résulte d'inconvénients dont la répression ne soit facile ; 4° que chacun en peut jouir sans porter atteinte à la piété ; 5° que les lois qui concernent les choses de pure spéculation sont parfaitement inutiles ; 6° enfin, nous avons montré que non-seulement cette liberté peut se concilier avec la tranquillité de l'État, avec la piété, avec les droits du souverain, mais encore qu'elle est nécessaire à la conservation de tous ces grands objets. Là en effet où l'on

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 275.

s'efforce de la ravir aux hommes, là où l'on fait le procès aux opinions dissidentes, et non aux individus, qui seuls peuvent faillir, là ce sont les honnêtes gens dont le supplice est donné en exemple; et ces supplices sont considérés comme de vrais martyres, qui enflamment la colère des gens de bien et excitent en eux des sentiments de pitié, sinon de vengeance, au lieu de porter la frayeur dans leur âme. Alors les saines pratiques et la bonne foi se corrompent, la flatterie et la perfidie sont encouragées, les ennemis des victimes triomphent en voyant le pouvoir faire de telles concessions à leur fureur, et par là se constituer sectateur de la doctrine dont ils se donnent pour interprètes. Qu'arrive-t-il enfin? que ces hommes usurpent toute autorité, et ne rougissent point de se déclarer immédiatement élus par Dieu, de proclamer divins leurs décrets, et simplement humains ceux qui émanent du gouvernement; afin de les soumettre aux décrets divins, c'est-à-dire à leurs propres décrets. Or qui ne sait combien cet excès est contraire au bien de l'État? C'est pourquoi je conclus, comme je l'ai déjà fait au chap. XVIII, qu'il n'y a rien de plus sûr pour l'État que de renfermer la religion et la piété tout entière dans l'exercice de la charité et de l'équité, de restreindre l'autorité du souverain, aussi bien en ce qui concerne les choses sacrées que les choses profanes, aux actes seuls, et de permettre du reste à à chacun de penser librement et d'exprimer librement sa pensée.

» Ici se termine l'exposition de la doctrine que j'avais résolu d'établir dans ce traité. Il ne me reste plus qu'à déclarer que je n'ai rien écrit dans ce livre que je ne soumette de grand cœur à l'examen des souverains de ma patrie. S'ils jugent que quelqu'une de mes paroles soit contraire aux lois de mon pays et au bien public, je la désavoue. Je sais que je suis homme, et que j'ai pu me tromper; mais j'ose dire que j'ai fait tous mes

efforts pour ne me tromper point et pour conformer avant tout mes écrits aux lois de ma patrie, à la piété et aux bonnes mœurs. »

Dans ce vaste développement de spéculations et d'idées dont nous venons de toucher le terme, et où se font partout reconnaître, au milieu même des erreurs les plus déplorables, la vigueur et l'originalité d'une intelligence du premier ordre, ce qui frappe avant tout, c'est l'extrême simplicité des principes sur lesquels repose toute la doctrine. La forme en est sans doute peu attrayante ; l'appareil de la déduction y est laborieux et compliqué ; et il faut même ajouter que sur un certain nombre de points particuliers, l'interprétation du système présente les plus grandes difficultés, par suite de cette obscurité nécessaire que l'erreur amène toujours avec soi. Mais à prendre le spinozisme dans son ensemble, il est impossible de rien concevoir de plus uni, de plus régulier, de plus lumineux.

Et toutefois, jamais système n'a été caractérisé d'une façon plus diverse : c'est l'athéisme absolu pour les uns ; c'est pour les autres le théisme dans son excès. Ceux-ci font de Spinoza un contemplatif, un mystique ; ceux-là, un matérialiste de la famille d'Épicure, un impie, un libertin. Quelques-uns même, dans l'emportement de la passion, attribuent au système de Spinoza des caractères contradictoires, et veulent qu'il soit tout à la fois panthéiste et athée.

Si je ne me trompe, dans ce choc d'assertions opposées, dans ce mélange confus d'accusations qui s'entre-détruisent, il y a plus de querelles de mots que de questions sérieuses. On répète depuis deux siècles que Spinoza est un athée. Que veut-on dire ? Que le Dieu de Spinoza n'est pas le Dieu du Christianisme ? on a raison ; mais tout le monde en tombe d'accord,

Spinoza tout le premier : « *Je ne vous cacherai pas,* dit-il, *que j'ai dans l'âme une idée de Dieu et de la Nature fort différente de celle des nouveaux Chrétiens* [1]. » Veut-on dire que le Dieu de Spinoza n'est point un Dieu-Providence, un Dieu Créateur? on a raison encore; mais enfin, si dangereuses, si téméraires que puissent être de pareilles doctrines, tout ce qu'on en peut conclure c'est que Spinoza s'est trompé sur la nature de Dieu. Est-ce à dire qu'il ait nié Dieu? Raisonner ainsi, c'est tout confondre, les mots et les idées. Autre chose est de nier Dieu, autre chose est de se tromper, même en un point capital, sur la nature de Dieu. Si l'on ne veut pas faire cette distinction, je demande quel philosophe au monde sera à l'abri de l'accusation d'athéisme? Est-ce Aristote, est-ce le divin Platon lui-même; est-ce Malebranche, ou Newton, ou Kant, les plus religieux des hommes, dont on pourra dire qu'ils furent absolument exempts d'erreur sur la nature de Dieu et sur ses rapports avec l'Univers? Voilà l'étrange cortége d'athées où l'on place Spinoza. Et quel est l'Arbitre suprême qui pèse de la sorte les sentiments des hommes pour séparer les athées des vrais croyants? Est-ce la Religion? Est-ce la Philosophie? Mais toute grande religion comme toute grande philosophie se distingue et se sépare de toutes les autres par l'idée qu'elle donne aux hommes de la Divinité. Tout homme sera donc athée à mes yeux, s'il n'est pas de ma communion, ou s'il n'appartient pas à mon école.

Tout ceci n'est pas sérieux. L'athéisme, c'est la négation de l'Infini. Toute âme capable de s'élever au-dessus des choses qui

[1] *Lettre à Oldenburg*, tome II, pag. 339. — On voit que Spinoza admettait un Christianisme primitif, celui des Apôtres, dont le christianisme des temps postérieurs n'était à ses yeux qu'une corruption. Aussi, il ajoute : « *Je crois en effet que Dieu est la cause immanente de toutes choses et non la cause transitoire. Je le déclare avec Paul : Nous sommes en Dieu, et nous nous mouvons en Dieu.* »

passent, de reconnaître et d'adorer en esprit et en vérité, sous les voiles dont ce monde le couvre, l'Invisible et l'Infini, connaît Dieu et croit en lui.

Cette question, controversée avec tant de confusion, de passion et de bruit, Spinoza est-il athée ? revient donc à celle-ci : Spinoza admet-il l'Infini ? Ainsi posée, elle se résout d'elle-même et le doute devient ridicule.

Du reste, Spinoza est aussi éloigné du mysticisme proprement dit que de l'athéisme. Rationaliste absolu, le plus convaincu, le plus exclusif qui ait jamais été, il ne connaît d'autre route pour la science que celle du raisonnement, d'autres instruments que le syllogisme et l'analyse, d'autre lumière que l'évidence rationnelle.

On ne peut s'arrêter long-temps à prouver que le système de Spinoza n'est point matérialiste. Le matérialisme consiste à nier la distinction de l'âme et du corps, et en général à n'admettre d'autre réalité que celle de l'univers corporel. Or, quel philosophe a séparé l'âme et le corps d'une façon plus radicale et plus profonde que Spinoza ? La Pensée et l'Étendue sont deux espèces de réalités si différentes à ses yeux que toute action de l'une sur l'autre est inconcevable. Même en Dieu, où tout s'unit, l'Étendue et la Pensée coexistent sans se confondre. Qu'est-ce maintenant que l'univers corporel dans l'ample sein de la Nature naturée ? Cet univers est infini sans doute ; mais à côté de lui se développent l'univers infini des âmes et une infinité d'autres univers infinis au sein desquels le monde corporel est comme un point. Or, cette infinité d'univers infinis qui composent la Nature naturée est loin d'épuiser l'existence. Son existence à elle-même n'est qu'empruntée, et il y a au-dessus cet inépuisable fonds où elle s'alimente, cette Nature naturante, qui n'est en soi ni corporelle ni spirituelle, et d'où n'émanent que par des intermédiaires multipliés, les âmes et les corps. En vé-

rité, n'est-ce pas se moquer que de confondre sous le même nom un tel système et celui d'Épicure et de Gassendi?

On raisonne de la sorte : Spinoza est panthéiste; donc il est matérialiste et athée. Mais pour raisonner juste, il faudrait tirer la conclusion contraire et dire : Puisque Spinoza est panthéiste, il n'est donc pas matérialiste et athée. Car enfin, en quoi fait-on consister le panthéisme? Est-ce dans la négation de l'infini? mais alors Spinoza cesse d'être panthéiste, à moins qu'on ne persiste à identifier Épicure et Spinoza. Le panthéisme n'étant pas non plus apparemment la négation du Fini, il faut donc dire que c'est un système où le Fini est considéré comme un développement nécessaire de l'Infini, comme un simple mode dont l'Infini est la substance. Mais alors, le panthéisme reconnaît donc bien l'existence de l'Infini, de l'Invisible, de l'Incorporel, puisqu'il y voit le fonds commun et la substance de tous les êtres. Étrange athéisme, singulier matérialisme que celui-là!

Mais qu'importent après tout ces qualifications de matérialiste, de panthéiste, d'athée, presque toujours équivoques et arbitraires? Qu'on donne au système de Spinoza les noms qu'on voudra, pourvu qu'on l'entende et qu'on le discute. Au fond, il n'y a que deux questions vraiment grandes et sérieuses à se proposer sur le spinozisme; et si l'on en veut donner une solide et durable réfutation, c'est là qu'il faut l'aller chercher. En attendant que nous essayions, pour notre faible part, de répandre quelque lumière sur ces deux problèmes, nous les proposons ici aux méditations des penseurs :

I. Spinoza, et c'est le trait distinctif de son panthéisme, se représente la Nature comme une double série d'existences distinctes qui se développent sur deux lignes parallèles, dans une correspondance et à la fois dans une indépendance parfaites. Cette manière de concevoir la Nature est-elle légitime? Est-il vrai qu'elle contienne deux systèmes d'êtres, absolument séparés

les uns des autres, absolument destitués d'action les uns sur les autres ? Mais surtout, n'est-ce point une erreur capitale d'égaler la Pensée et l'Étendue, et de donner aux Ames et aux Corps une réalité du même degré, une même perfection ?

II. Au-dessus de cette doctrine, exclusivement propre à Spinoza, que la Pensée et l'Étendue sont deux émanations distinctes et parallèles de la Substance, si l'on remonte jusqu'à la racine même du panthéisme, elle est dans la conception de l'unité parfaite de l'existence : un Dieu étroitement uni à la Nature et qui toutefois ne tombe point dans les imperfections de l'individualité : à la fois vivant et absolu ; une Nature fortement rattachée à Dieu, mais qui trouve une éternelle raison d'existence dans l'éternelle fécondité de son principe. Est-ce là une conception vraiment solide et raisonnable ? Un Dieu sans conscience et sans personnalité est-il un Dieu parfait, un Dieu adorable, le vrai Dieu ? Et l'unité radicale de l'existence, la consubstantialité de Dieu et de l'Univers, se peut-elle concilier avec l'individualité des êtres finis, avec la liberté des êtres moraux ?

ÉMILE SAISSET.

9 Mai 1843.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

DES OEUVRES DE SPINOZA.

J'ai placé dans ce volume même, en tête de la traduction du *Traité théologico-politique*, et au commencement du second volume, qui contient l'*Éthique*, le *Traité de la réforme de l'entendement* et les *Lettres*, des notices particulières où j'ai tâché de réunir tous les renseignements bibliographiques de quelque intérêt qui se rapportent aux divers ouvrages que je viens de nommer. Mais ces ouvrages, bien qu'ils contiennent Spinoza tout entier, ne sont pas les seuls qu'il ait composés. Il est donc nécessaire de donner ici une liste complète des travaux de ce philosophe, en y joignant les indications bibliographiques convenables.

I. Le premier ouvrage de Spinoza est celui qui fut publié sous ce titre : *Renati Descartes principiorum philosophiæ pars I et II, more geometrico demonstratæ, per Benedictum de Spinoza, Amstelodamensem. — Accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, quibus difficiliores, quæ tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quæstiones breviter explicantur.* — Amstelodami, apud Johannem Riewerts, 1663.

Cet ouvrage est un résumé très-bien fait de la philosophie de Descartes. Spinoza l'avait dicté en partie à un jeune homme dont il soignait l'éducation philosophique. Ses amis le pressèrent d'achever ce travail et de le publier. L'ouvrage parut, avec une préface de Louis Meyer où le lecteur est expressément averti que Spinoza ne lui donne pas sa propre pensée, mais celle d'autrui *.

* Voyez particulièrement le Scholie de la Propos. XV, part. 1, et dans les *Cogitata*, le chap. XII, part. 2. — Un passage plus remarquable encore est celui-ci ; après avoir défini la substance en général, puis la substance pensante et la substance étendue, selon les sentiments de Descartes, Spinoza ajoute ces lignes significatives : « *An vero una et eadem substantia sit, quæ vocatur mens, et corpus, an duæ diversæ, postea erit inquirendum.* »

II. Le *Traité théologico-politique* est donc véritablement le premier ouvrage original de Spinoza. Voyez notre notice bibliographique, p. 53 du présent volume.

III. L'orage excité en Europe par la publication du *Theologico-politicus* dégoûta Spinoza de plus rien donner au public. Ce ne fut donc qu'à sa mort que parurent l'*Ethique,* le *Traité de la Réforme de l'Entendement,* le *Traité politique,* les *Lettres* et la *Grammaire hébraïque*. Sur ces *Opera posthuma,* voyez notre avertissement du second volume.

IV. Reste à indiquer quelques opuscules perdus ou inédits de Spinoza, savoir :

1° *Traité de l'Iris ou de l'arc-en-ciel.*

2° Une traduction hollandaise du *Pentateuque.* — Spinoza lui-même jeta ces deux ouvrages au feu.

3° *Apologia para justificar se de su abdication de la synanoga*, 1757. Spinoza composa ce petit mémoire justificatif à l'époque de son excommunication. Le savant de Murr l'a vainement demandé aux chefs de la nouvelle synagogue. Il paraît que le fond de cet ouvrage a été repris par Spinoza et répandu dans le *Traité théologico-politique.*

4° Suivant Mylius (*Bibliotheca anonymorum*, p. 94), le manuscrit de l'*Ethique* contient un chapitre inédit *de Diabolo.*

5° Je signalerai enfin une lettre inédite de Spinoza que possède M. Cousin, et sur laquelle il a bien voulu me laisser jeter les yeux.

Il y a deux éditions complètes de Spinoza :

Celle de Paulus, en deux volumes, publiée à Iéna en 1803; et celle de Gfrærer, en un seul volume, dans le *Corpus philosophorum*, t. III. Stuttgard, 1830.

Je donne ici la *Vie de Spinoza* par Colerus, à laquelle j'ai ajouté en note, à l'exemple de Paulus et de Gfrærer, quelques passages

extraits de Boulainvilliers, qui lui-même avait copié une seconde *Vie de Spinoza*, par Lucas, dont je dirai tout à l'heure un mot.

Colerus avait d'abord écrit cette vie en langue hollandaise, et l'avait publiée à Amsterdam, 1706 : *Cum sermone ecclesiastico a se habito de resurrectione Jesu non allegorice cum Spinoza interpretanda.*

Elle parut ensuite en français sous ce titre :

« *La vie de B. de Spinoza,* tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement, par Jean Colerus, ministre de l'église luthérienne de La Haye. A La Haye, chez T. Johnson, marchand libraire dans le Poote. MDCCVI. » 181 pp. in-8°.

Outre la *Vie de Spinoza* par Colerus, il en existe une autre qu'on peut attribuer avec certitude au médecin Lucas de La Haye.

Elle parut d'abord à Amsterdam, chez Henri de Sauzet, 1719, in-8°, dans les *Nouvelles littéraires,* t. x, p. 40-74.

La même année on la publia en y ajoutant un morceau intitulé : L'*Esprit de Spinoza,* le tout sous ce titre : *La Vie et l'Esprit de M. Benoît de Spinoza,* MDCCXIX, et avec cette épigraphe :

Si, faute d'un pinceau fidelle,
Du fameux Spinoza l'on n'a pas peint les traits,
Sa sagesse étant immortelle,
Ses écrits ne mourront jamais.

L'ouvrage entier avait 208 pages in-8°. On en tira très-peu d'exemplaires, qu'on vendit très-cher et partant en très-petit nombre. Le libraire qui les vendit, Charles Le Vier, ordonna à sa mort qu'on brûlât tout ce qui en restait; ce qui fut fait, mais seulement pour la partie de l'ouvrage relative à l'*Esprit de Spinoza.* La *Vie* fut conservée et publiée, par un libraire qui s'en accommoda, sous ce titre :

La Vie de Spinoza, par un de ses disciples, nouvelle édition non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits, par un autre de ses disciples. A Hambourg, chez Henri Kunraht. MDCCXXXV.

C'est une copie manuscrite de cette *Vie de Spinoza* qui a servi à l'éditeur de l'ouvrage intitulé : *Réfutation des erreurs de Spinoza*, par Fénelon, Lami, etc.

De l'ouvrage primitif, *Vie et esprit de Spinoza*, on a extrait aussi sous ce titre : *Traité des trois imposteurs*, presque tout ce qui est compris dans la seconde partie, *Esprit de Spinoza*, mais avec des altérations très-graves.

TABLE

DES MATIÈRES.

